This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5LB1 M

Harvard Depository
Brittle Book

Digitized by Google

Schultz
405

The Theological School in Harvard University

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL
LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

GIFT
FROM THE LIBRARY OF
PROFESSOR WILLIAM R. ARNOLD
1930

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Alttestamentliche Theologie.

Die Offenbarungsreligion

auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe

dargestellt

von

D. Hermann Schultz.

Fünfte völlig umgearbeitete Auflage.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht.
1896.

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.
H 55,183
Nov. 25, 1930

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Digitized by Google

Vorrede zur 4. Auflage.

Die neue Gestalt, in der meine Alttestamentliche Theologie sich dem theologischen Leserkreise darbietet, soll auf Grund meiner in akademischen Vorlesungen gemachten Erfahrungen deutlicher als es in den früheren Ausgaben geschehen war, den doppelten Zweck zum Ausdrucke bringen, den sich diese Disciplin meiner Ansicht nach zu setzen hat. Der erste Theil schildert die Gestalt, welche die Religion und Sitte Israels in den verschiedenen Zeiten seines Volkslebens bis zur Makkabäerzeit wirklich gehabt hat, in großen Zügen. Denn eine ins Einzelne eingehende Darstellung würde, wie ich meine, den Leser irre führen müssen, nicht blos wegen der immerhin beträchtlichen Unsicherheit über die Entstehungszeit vieler Stücke des A. T., sondern vor Allem, weil sie den Schein erwecken würde, als ob unsere alttestamentliche Literatur ein annähernd vollständiger Rest der alten religiösen Schriften Israels sei und als ob die religiösen Gedanken, die uns bei einem prophetischen Schriftsteller zuerst begegnen, sicher auch von ihm geschaffen und sein ausschließliches Eigenthum sein müßten im Unterschiede von seinen Zeitgenossen und Vorgängern. Israels Religion ist im *Leben*, nicht in einer *Literatur* entstanden und gewachsen. Der zweite Theil zeigt die Gestalt der religiösen und sittlichen Anschauung, wie wir sie bei einem Frommen im Beginne der Zeit des zweiten Tempels auf Grund der bisherigen Entwicklung voraussetzen dürfen, — und wie sie der Entwicklungsboden der christlichen Religion geworden ist. Wo es möglich ist, wird im Einzelnen die Entwicklung der religiösen und sittlichen

Digitized by Google

Gedanken nachgewiesen. Wo aber eine wesentlich einheitliche Anschauung vorliegt, wird sie einheitlich geboten.

Im Einzelnen ist auf Grund der dankenswerthen Arbeiten der letzten Jahre Vieles geändert oder fester bestimmt. Mit besonderer Absichtlichkeit habe ich danach gestrebt, mich kürzer auszudrücken, als es mir in den früheren Auflagen gelungen war.

Göttingen, October 1888.

H. Schultz.

Vorrede zur 5. Auflage.

Diese neue Gestalt meiner Alttestamentlichen Theologie ist selbstverständlich, der lebhaften und erfolgreichen Arbeit auf diesem Gebiete entsprechend, an vielen Stellen umgearbeitet und verändert. Auch war es möglich, mancherlei Ausführungen, die nicht mehr Gegenstand des Streites sind, wegzulassen oder zu kürzen. Dadurch, sowie durch das Bestreben, mich auf den möglichst knappen Ausdruck zu beschränken, ist es möglich geworden, dem Buche einen wesentlich kleineren Umfang zu geben, ohne den Inhalt irgendwie zu verringern. Die Hauptursache der verminderten Seitenzahl ist allerdings in dem veränderten Drucke zu suchen.

October 1895.

H. Schultz.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

	Seite
Einleitung	1— 58
Cap. 1. Begriff und Methode der bibliſchen Theologie	1— 10
Cap. 2. Schriftſtelleriſche Formen in d. Schriften des A.T.	10— 23
Cap. 3. Die Religion des A. T. im Zuſammenhange der Religionsgeſchichte	23— 37
Cap. 4. Altes und Neues Teſtament	37— 43
Cap. 5. Perioden und Quellen der Altteſt. Theologie	43— 54
Cap. 6. Literatur der Altteſt. Theologie	54— 58
Erſter Haupttheil	59—309
Cap. 7. Die vormoſaiſche Zeit Iſraels	59— 85
Cap. 8. Moſes	86— 94
Cap. 9. Relig. Entwicklung Iſraels bis Samuel	94–103
Cap. 10. Von Samuel bis zum 8. Jahrhundert	103–109
Cap. 11. Religiöſe Charactergeſtalten vor 800. Naſiräer und König	109—118
Cap. 12. Relig. Entwicklung und gottesdienſtliche Sitten bis 800	118—155
Cap. 13. Aſſyriſche Zeit	155—166
Cap. 14. Der Prophet	166—210
Cap. 15. Babyloniſche Zeit	210–222
Cap. 16. Perſiſche Zeit	222–235
Cap. 17. Einrichtungen Iſraels nach dem Geſetze	235–284
Cap. 18. Ausgänge der altteſt. Religionsgeſchichte	285–297
Cap. 19. Erſcheinungen, die vorwärts weiſen	297–309
Zweiter Haupttheil	310—643
A. Das Heilsbewußtſein der Gemeine des zweiten Tempels	310—385
Cap. 20. Der Bund	310–324
Cap. 21. Religiöſes Bewußtſein	324—344
Cap. 22. Sittliche Heiligkeit	344–358
Cap. 23. Sinnliche Heiligkeit	358—368
Cap. 24. Religiöſe Seligkeit	368–375
Cap. 25. Verſöhnungsbewußtſein	375—385

Digitized by Google

Seite

B. Religiöse Weltanschauung . . . . . 385—643
a) Gott und Welt . . . . . 385—492
Cap. 26. Der Gottesbegriff . . . . . 385—397
Cap. 27. Offenbarung und Namen Gottes . . . . . 397—416
Cap. 28. Wesen und Eigenschaften Gottes . . . . . 416—446
Cap. 29. Schöpfung und Vorsehung . . . . . 446—470
Cap. 30. Engel . . . . . 470—492
b) Mensch und Sünde . . . . . 492—562
Cap. 31. Der Mensch . . . . . 492—512
Cap. 32. Das Böse außerhalb der Menschheit . . . . 512—521
Cap. 33. Erscheinungen und Namen der Sünde . . . 521—530
Cap. 34. Allgemeinheit und Ursprung der Sünde . . . 530—542
Cap. 35. Schuld und Tod . . . . . 542—553
Cap. 36. Todeszustand . . . . . 553—562
c) Hoffnung Israels . . . . . 562—643
Cap 37. Hoffnung der mosaischen Zeit . . . . . 562—574
Hoffnung der prophetischen und levitischen Zeit . . . 574—643
α) Zukunft des Heils als That Gottes . . . . . 574—606
Cap. 38. Das Gericht . . . . . 574—580
Cap. 39. Israels Heil in der Endzeit . . . . . 580—588
Cap. 40. Die Heidenvölker in der Endzeit . . . . . 588—595
Cap. 41. Die Auferstehung . . . . . 595—606
β) Der menschliche Mittler der Vollendung . . . . 507—643
Cap. 42. Der davidische König in der Endzeit . . . . 607—625
Cap. 43. Ergänzungen des Messiasbildes . . . . . 625—634
Cap. 44. Weiterbildung der Weissagung durch die Schriftgelehrsamkeit . . . . . 634—643

Sachverzeichniß . . . . . 644—648
Stellenverzeichniß . . . . . 648—650

Digitized by Google

Einleitung.

Capitel 1.

Begriff und Methode der biblischen Theologie.

1) Der Name „biblische Theologie" ist zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Seiten der theologischen Wissenschaft beigelegt. Man hat mit ihm eine volksthümliche Darstellung des Christenthums bezeichnen wollen im Gegensatze zu der kirchlich schulmäßigen; so faßt Storr den Ausdruck und bei sonst völlig verschiedener Anschauung auch Bahrdt; so ist er in der Praxis des Pietismus noch jetzt gebräuchlich. Oder man bezeichnete mit dem Namen genauer die urchristliche Glaubenslehre, in ihrem Unterschiede von der späteren kirchlichen Weiterbildung der Lehre[1]). Oder man wollte mit dem Worte im Gegensatze zu einer Vernunfttheologie den Offenbarungscharacter des Christenthums hervorheben, etwa wie jetzt der Ausdruck „bibelgläubig" zur Bezeichnung einer bestimmten Auffassung von der Offenbarung geworden ist. Oder endlich man verstand unter biblischer Theologie eine Sammlung biblischer Beweisstellen für die wichtigeren Abschnitte der kirchlichen Glaubenslehre; in diesem Sinne sind die Arbeiten eines Weißmann und Schmid gemeint. Im Gegensatze zu diesen Gebrauchsarten des Wortes verstehen wir unter biblischer Theologie denjenigen Zweig der theologischen Wissenschaft, welcher die Offenbarungsreligion im Zeitalter ihres Werdens geschichtlich darzustellen hat. Wir wollen beschreiben, wie die Religion, zu der wir uns bekennen, sich während der Entstehung unserer biblischen Ur-

[1]) So Büsching, Crusius, Gruner, Böhme ꝛc.

Digitized by Google

kunden in dem israelitischen Volke zu ihrer Vollendung hin entwickelt hat. Gegenstand der biblisch-theologischen Aufgabe sind die in den heiligen Büchern enthaltenen religiös-sittlichen Anschauungen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem innern lebendigen Zusammenhange.

Die Aufgabe der biblischen Theologie ist also eine rein *geschichtliche* Darstellung, deren Quellen die biblischen Bücher sind. Nicht das ist die Frage, wie sich dem evangelischen Christen im Zusammenhange der kirchlichen Entwicklung das Christenthum als *seine* Religion gestaltet. Es handelt sich einzig darum, wie auf den verschiedenen Stufen des religiösen Lebens in Israel bis zum Schlusse des Zeitalters der Apostel die Religion zum Ausdruck gekommen ist. Und so können wir auch keineswegs wie die alte Kirche ohne Weiteres voraussetzen, daß der religiös-sittliche Stoff, den wir finden, überall ein gleichförmiger oder auch nur ein gleich vorzüglicher sein müsse. Ob und wie weit das der Fall ist, das können wir erst am Ziele der Arbeit beurtheilen, nachdem aus rein geschichtlicher Prüfung der verschiedenen Entwicklungszeiten ein sicheres Ergebniß über den jeweiligen religiös-sittlichen Standpunkt sich ergeben hat.

Aber indem wir von einer Darstellung der „*Offenbarungsreligion*“ sprechen, sagen wir damit schon aus, daß es ein in sich zusammenhängender einheitlicher Stoff ist, der behandelt werden soll. Wir wollen nicht verschiedene Religionsformen, die bloß räumlich, äußerlich zusammenhängen, nebeneinander beschreiben, sondern *eine* Religion durch verschiedene Stufen ihrer Entwicklung hindurch, die also organisch, innerlich verbunden sind. So muß in der Darstellung jedes Glied in das vorige zurückgreifen, ein gemeinsamer Faden lebendigen Werdens muß alles verbinden, die Darstellung muß nicht bloß geschichtlich, sondern auch „*genetisch*“ sein.

Auf den Namen „biblische Theologie“ legen wir kein besonderes Gewicht. Doch hat er sich einmal durch Gabler, Schmid und Oehler Geltung verschafft, und immerhin ist er dem Namen „biblische Dogmatik“ vorzuziehen. Denn Dogmen, festgeltende Lehrsätze, kommen überhaupt in der Schrift nicht häufig vor. Auch wollen wir das sittliche Leben Israels mit seiner religiösen Entwicklung zusammenfassen, und zunächst Geschichte, nicht ein System darbieten. — Aber da wir nicht bloß den Verlauf der Religionsgeschichte darstellen, sondern auch ihr Ergebniß für die fromme Gemeine des zweiten

Digitized by Google

Tempels als Grundlage für die Vorbereitung und Entwicklung des Christenthums einheitlich zusammenfassen wollen, so wird der Name auch nach dieser Seite hin unsre Absicht zweckmäßig ausdrücken.

2) Die biblische Theologie hängt zunächst unmittelbar mit der Schriftauslegung zusammen. Diese als grammatisch-historische liefert ihr die Kenntniß davon, was die einzelnen Schriftsteller der Bibel zu ihrer Zeit über religiöse und sittliche Dinge aussagen wollten, und in welcher Zeit der israelitischen Geschichte sie es aussagten. Erst so ist eine geschichtliche Darstellung möglich. Darum ist selbstverständlich auch die Kritik der biblischen Bücher, negative wie positive, in besonderem Sinne Grundlage unserer Disciplin. Allerdings liegt darin zugleich die Unmöglichkeit, die Aufgabe der biblischen Theologie in einer Weise zu lösen, die allgemeine Zustimmung erwarten dürfte. Denn solange die Ergebnisse der Einleitungswissenschaft noch in ihren ersten Grundlagen immer auf's Neue bestritten werden, muß auch über die Entwicklung der biblischen Religion die Anschauung verschiedenartig sein. Ja selbst wo über die Grundsätze der Kritik im Wesentlichen Uebereinstimmung herrscht, ist doch vieles Einzelne, vorzüglich in Betreff der Sammlung der Propheten und der Psalmen, außerordentlich streitig und gerade die neuesten Forschungen erweitern das Gebiet des Streitigen zunächst immer mehr. Aber diese Unterschiede verändern im Ganzen den Eindruck des religiös-sittlichen Characters größerer Zeiträume nicht. Und wo es geschieht, da wird auch das Urtheil der Einleitungswissenschaft an der Entwicklung des religiös-sittlichen Lebens seine Probe zu machen haben.

Eine unmittelbare Vorarbeit für die biblische Theologie bilden auf Grundlage der Auslegung die Arbeiten, die den Lehrbegriff einzelner besonders wichtiger Bücher oder Büchergruppen behandeln. Zusammengestellt mit den Werken, die einzelne Lehrpunkte durch sämmtliche biblische Bücher verfolgen, müßten solche Schriften die Einschlags- und Durchschlagsfäden bieten, aus denen sich ohne Mühe das Gewebe der biblischen Theologie zusammenweben ließe. In diesem Sinne sind die zahlreichen und werthvollen Beiträge für unsre Arbeit dankbar zu begrüßen [1]).

3) Indem die biblische Theologie den ursprünglichen Bestand

[1]) vorzüglich Baudissin, Riehm, Kautzsch, Duhm, Rahlfs und die Mitarbeiter der Theologisch Tijdschrift und der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.

Digitized by Google

der Offenbarungsreligion und damit den bleibenden Grund aller christlichen Lehr- und Sitten-Entwicklung darstellt, tritt sie in einen engen und nothwendigen Zusammenhang mit der systematischen Theologie. Sie leistet, was schon Schleiermacher für die Glaubenslehre fordert, „eine großartigere Form des Schriftbeweises, als einzelne Beweisstellen sie bieten können". Desto entschiedener ist ihr Unterschied von der systematischen Theologie grade in der Kirche der Schrifttheologie zu betonen und die unklare Vermischung von biblischer Theologie und evangelischer Glaubenslehre zu beseitigen, die in früherer Zeit eine unbewußte und selbstverständliche war, heute aber als bewußter Gegensatz gegen eine gesunde geschichtliche Auffassung der h. Schrift und mit hochmüthiger Verkennung der Gedankenarbeit der Kirche in der Form einer christlichen Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden wieder hervortritt. In dem Auftreten einer selbstständigen Wissenschaft der biblischen Theologie liegt schon an sich das Bekenntniß, daß der biblische Stoff *erst vermittelt* Grundlage des christlichen Glaubens sein kann und daß die altevangelische Voraussetzung der einfachen Uebereinstimmung von Bibellehre und kirchlichem Christenthum für das Bewußtsein der wissenschaftlichen Theologie unhaltbar geworden ist.

Der Unterschied beider Disciplinen *in der Form* ist selbstverständlich. Die systematische Theologie will darstellen, was auf Grund der vollendeten biblischen Entwicklung und der sich daran schließenden kirchlichen Geschichte des Christenthums den Inhalt des sittlich-religiösen Bewußtseins eines evangelischen Christen der Gegenwart bildet. Die biblische Theologie soll rein geschichtlich zeigen, welche Glaubensanschauungen und sittlichen Begriffe in der Werdezeit der israelitischen und der christlichen Religion vorhanden gewesen sind. Aber der Unterschied des *Inhalts* ist ein viel bedeutsamerer. Was die biblische Theologie als den religiösen und ethischen Inhalt einer bestimmten Entwicklungszeit nachweist, das hat damit noch keineswegs ein Recht in der christlichen Glaubens- oder Sittenlehre. Zunächst ist es nur ein Glied in dem Entwicklungsgange, der zu ihr hinführt. Nun liegen, wie in jeder organischen Entwicklung, so auch hier, die folgenden Entwicklungsstufen in den vorhergehenden wohl verborgen, aber doch nur als Keime. Und nur der wissenschaftliche Kenner geschichtlicher Lebensentfaltung kann in dem Keime seine Beziehung zu der späteren Blüthe und Frucht erkennen, niemals die oberflächliche Vergleichung.

Digitized by Google

So kann jedes Ergebniß der alttestamentlichen Theologie ein Bestandtheil der systematischen Theologie erst werden, nachdem seine christliche Weiterentwicklung erkannt ist, also durch Vermittlung der neutestamentlichen Theologie. Zwar giebt es keine einzige christliche Anschauung, die nicht ihre Wurzeln schon im Alten Testamente hätte. Aber sofern sie noch alttestamentlich ist, also wie sie sich aus der alttestamentlichen Theologie ergiebt, ist sie eben noch nicht zum Christenthum entwickelt, noch nicht christlich. Wenn in Christus eine neue Offenbarung Gottes gekommen ist, so muß jede alttestamentliche Anschauung durch das Christenthum in ein neues Licht treten. Wer das übersieht, der wird entweder durch Fälschung der Geschichte eine Gleichförmigkeit mit der Sittlichkeit dessen hervorkünsteln, der seinen Jüngern „nicht den Geist des Elias" brachte, oder die christliche Sittlichkeit auf den Boden der Sittlichkeit des alten Israel herabziehen [1]).

So könnte sich jedenfalls nicht die biblische Theologie im Ganzen, sondern höchstens die neutestamentliche Theologie inhaltlich mit der systematischen decken. Aber auch das ergiebt sich leicht als ein Irrthum. Auch im Neuen Testamente sehen wir die einheitliche Religion in einer Mannigfaltigkeit von Persönlichkeiten sich ausprägen, deren persönliche Besonderheit sich doch nicht mit dieser Religion deckt. Bei aller Einheit des Glaubens kann doch nur Absichtlichkeit die Mannigfaltigkeit des religiösen Denkens im N. T. übersehen. Das religiöse und sittliche Bewußtsein der neutest. Schriftsteller ist immer durch die Vermittlung der Zeitvorstellungen, der Erziehung und der besonderen Art zu denken hindurchgegangen. Darum darf die Arbeit des christlichen Geistes, der die religiös-sittliche Anschauung der biblischen Männer in Sprache und Denkweise anderer Zeiten umzusetzen strebt, nicht durch den Machtspruch „bibelgläubiger" Einseitigkeit für unnütz erklärt werden. So ist die biblische Theologie nach Form und Inhalt von der systematischen verschieden. Aber sie bleibt ihre nothwendige Vorbedingung und ihr unentbehrliches Maaß. Sie allein kann dafür bürgen, daß das Glaubensbewußtsein der Kirche wie des Einzelnen die Grenzen des geschichtlichen Christenthums nicht verläßt.

---

[1]) Das Stärkste, was die neuere protestantische Theologie in dieser Beziehung geleistet hat, sind wohl die Excurse über die Thaten des Ehud und der Jaël in Bachmanns Commentar zum Buche der Richter. 1868.

Digitized by Google

4) Innerhalb der geschichtlichen Theologie trennt sich die bibl. Theologie von selbst von den Disciplinen, die auf Grund der schon vollendeten Offenbarung zu zeigen haben, wie die christlichen Grundgedanken allmählig zu kirchlich geltenden Dogmen geworden sind, und welcherlei Schicksale die von dem Christenthume berührten Gemeinen und Völker als christliche innerhalb der allgemein menschlichen Geschichte erfahren haben, also von der Dogmen- und Kirchengeschichte. Freilich würde sie nur einen einzelnen Abschnitt in der ersteren bilden, wenn wir nicht in Jesus den Christus, also in seiner persönlichen Erscheinung und den von ihm unmittelbar ausgehenden religiösen Lebensentfaltungen die maaßgebende Erscheinung des religiös-sittlichen Lebens sähen. Könnten wir in der weiteren Entfaltung der christlichen Kirche eine regelmäßige, gleichmäßig zunehmende, Fortsetzung der biblischen Anfänge sehen, so wäre die biblische Theologie der erste Abschnitt der Dogmengeschichte, die Bibel nur der Beginn des christlichen Schriftthums. Und zu einem solchen Ergebniß könnte ebensowohl die klar durchgeführte katholische Anschauung von der unfehlbaren Kirche gelangen, wenn die Kirche auch vorgiebt, nicht neue religiöse Erkenntniß zu erzeugen, sondern die gegebene zu verstehen, — wie der Glaube an die Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen. Aber selbst eine unbefangene nichtchristliche Geschichtsanschauung wird schwerlich leugnen, daß der kirchlichen Entwicklung gegenüber die biblische Stufe des Christenthums die „classische" ist. Und für den evangelischen Christen als solchen ist es außerhalb aller Frage, daß alle spätere gesunde kirchliche Entwicklung nur die Ausgestaltung und Entfaltung dessen ist, was als unmittelbar Lebendiges in der Werdezeit der biblischen Schriften erschienen ist. Ihm ist die Bibel nicht bloß der Anfang, sondern zugleich das classische Maaß alles christlichen Schriftthums, die biblische Theologie Beschreibung der vollkommnen, vorbildlichen Entwicklung, an der alle spätere kirchliche Arbeit zu messen ist.

So kann die biblische Theologie nur mit den Fächern der geschichtlichen Theologie unmittelbar verbunden werden, deren Gegenstand die Entwicklung des Volkes der wahren Religion bis zu ihrer christlichen Vollendung bildet. Zuerst mit der „Geschichte des Volkes Israel", zu der sie sich verhält, wie die Geschichte der Dogmen und der Sittenlehre zur Geschichte der christlichen Völker. Nun kann in einer großartig angelegten Geschichte Israels die Dar-

Digitized by Google

stellung der Geschichte seiner Religion niemals fehlen[1]). Aber wie neben der Volksgeschichte der Griechen und Römer der Geschichte griechischer Kunst und römischen Rechtes ein besonderer Platz gebührt, weil beide Völker auf diesen Gebieten des geistigen Lebens urbildlich geworden sind, so fordert neben der Geschichte des Volkes Israel die Geschichte seiner Religion eine besondere Behandlung. Die biblische Theologie hat natürlich Alles zur Seite zu lassen, was sich nur auf die Geschichte Israels als eines einzelnen bürgerlichen Gemeinwesens innerhalb der staatlichen Verhältnisse der übrigen Völker bezieht, ferner Alles, worin seine bürgerliche Entwicklung von derjenigen anderer Völker nicht abweicht und nicht durch die Eigenthümlichkeit seiner Religion bestimmt wird. Ueberall wo die Bindeglieder des religiösen und bürgerlichen Lebens in Frage kommen, entnimmt sie ihre Aussagen einfach als Lehnsätze aus der Geschichte Israels.

Noch näher berührt sich die biblische Theologie mit der biblischen Archäologie, die eine Anschauung von den gesammten Lebensverhältnissen Israels zu geben hat, von der Gestalt des Landes, unter dessen Einfluß es sich entwickelte, von den Zuständen des Hauses und der Gesellschaft, den Beschäftigungen des häuslichen und öffentlichen Lebens, den Genüssen und Bedürfnissen, den Rechtszuständen, der sittlichen Durchschnittsstufe jeder Zeit, den Formen der häuslichen und öffentlichen Gottesverehrung. Sie theilt mit der biblischen Theologie das Gebiet der Sittlichkeit und des Gottesdienstes. Aber während diese das in Israel sich entfaltende Ideal der Sittlichkeit und die in der öffentlichen Gottesverehrung hervortretenden religiösen Gedanken allein zu berücksichtigen hat, bleibt der Archäologie die Aufgabe, das thatsächlich Vorhandene auf diesen Gebieten nach seiner technischen, künstlerischen und statistischen Seite zu untersuchen und der biblischen Theologie den nöthigen Stoff vor-

[1]) Das große Geschichtswerk von H. Ewald, ein Denkmal staunenswerthen Fleißes und Scharfsinnes, umfaßt in seiner großartigen Anlage auch die Religion und die Lebensverhältnisse des alten Israel, und ist darum für unsre Aufgabe vielfach herbeizuziehen. Doch ist für alles genauere Religionsgeschichtliche auch bei Ewald nach der Gesammtaufgabe, die er sich gestellt, kein Platz. Die Geschichtswerke von Hitzig, Seineke u. A. halten sich von allem Eingehen auf die feineren Fragen der Religionsgeschichte fern. In Stades Werk wird eine Entwicklung der religiösen Grundgedanken des Volkes Israel versucht, aber wie ich glaube in einseitiger Weise. Wellhausens „Israelitische und jüdische Geschichte" (1894) enthält in kurzer aber tiefeingehender Darstellung die Entwicklung der biblischen Religion.

Digitized by Google

zubereiten. — In der Geschichte Israels, der hebräischen Archäologie und der biblischen Theologie ist die Kenntniß der Entwicklungszeit der Offenbarungsreligion in Israel abgeschlossen. Kein anderes Gebiet geistigen Lebens ist im Volksthume Israels so eigenthümlich und grundlegend hervorgetreten, daß es eine gesonderte wissenschaftliche Behandlung erforderte. Rechtsgeschichte, Verfassungsgeschichte und Kunstgeschichte Israels lassen sich einfach im Zusammenhange der Volksgeschichte und Archäologie behandeln.

5) So hat die biblische Theologie ihr wohlbegrenztes Gebiet im Zusammenhange der theologischen Lehrfächer, und sie ergiebt sich als einer der unentbehrlichsten Theile der theologischen Wissenschaft. Erst in ihr erhält die Arbeit der Auslegung und Kritik ein abschließendes Ergebniß, an dem sich zugleich ihre Gesundheit und Gründlichkeit erproben läßt. Sie bahnt den Weg zu der systematischen Theologie, indem sie das wahre Wesen des ursprünglichen Christenthums aufzeigend jeder Glaubens- und Sittenlehre, die christlich sein will, ihre bestimmten Grenzen zeigt und den Beweis für ihr christliches Recht bietet. Sie leitet als geschichtliche Darstellung des urbildlichen Entwicklungsganges der wahren Religion die Geschichte des gewordenen Christenthums ein, und giebt den richtigen Maaßstab für die Beurtheilung des Werthes jeder späteren kirchlichen Gestaltung. So ist sie gleichsam das Herz der theologischen Wissenschaft, das den Lebenssaft aus der quellenforschenden Arbeit in einen großen Mittelpunkt sammelt, um ihn in die Adern einströmen zu lassen, die das theologische Leben für die jedesmalige kirchliche Gegenwart vermitteln. Aber diese Stellung hat sie nur als *Ganzes*. Die alttestamentliche Theologie für sich allein, ohne Zusammenhang mit der neutestamentlichen Vollendung, wäre nur ein schlechter Maaßstab für christlichen Glauben und christliche Sitte.

Es versteht sich von selbst, daß eine fruchtbare Darstellung der biblischen Theologie nur dem möglich sein wird, der sich innerlich und lebendig in den Geist dieser Religion hineinversetzen kann. Jede geistige Entwicklung kann und wird sich nur *dem* in ihrer vollen Wahrheit enthüllen, der ein innres Verständniß für ihr Wesen, Liebe zu ihr und Freude an ihrer Eigenthümlichkeit hat. Aber man darf deßhalb doch nicht von einer besondern *theologischen* Methode reden, so wenig wie ein Kunst-Historiker von einer ästhetischen oder ein Literarhistoriker von einer poetischen Methode

Digitized by Google

reden wird. Vielmehr gelten die Regeln jeder gewissenhaften Geschichtsforschung hier wie auf den andern Gebieten.

6) Als unmittelbare Quelle der alttestamentlichen Theologie können nur die Schriften betrachtet werden, die den Canon des A. T. bilden. Denn es handelt sich um eine Geschichte der Religion Israels in ihrer lebendigen Werdezeit, nicht um eine Geschichte aller religiös-sittlichen Erzeugnisse des jüdischen Volksgeistes. Und im Wesentlichen ist diese doch da abgeschlossen, wo der Canon des A. T. endet, wenn auch natürlich die Bücher der Uebergangszeit seit der Begründung des Maccabaeerstaates berücksichtigt werden müssen, um den Ausblick auf die weitere Entwicklung des religiösen Lebens in Israel vorzubereiten.

Die Bücher des A. T. könnten uns nicht als genügende Quelle dienen, wenn sie, wie einige Gelehrte gemuthmaßt haben, großentheils nur die äußere Schale der Volksreligion böten, während eine Geheimreligion der Höherstehenden seit uralter Zeit eine tiefere Auffassung der religiösen Gedanken enthalten hätte [1]). Mag man dabei an einzelne Lehren wie an den Unsterblichkeitsglauben denken, den de Wette im Auge hat, oder überhaupt den Moses als Theilnehmer an der Geheimreligion der ägyptischen Priester betrachten, von der er nur die äußere Form mitgetheilt habe, oder endlich mit Autenrieth sich vorstellen, daß eine uralte cananitische Weisheitsschule die Lehre von Einem Gott, von Menschenliebe und Unsterblichkeit fortgepflanzt habe und daß aus dem ältesten vormosaischen Producte derselben, dem Buche Hiob, diese Weisheit durch David in Israel eingeführt sei, um erst zur Zeit des babylonischen Exils ganz mit der hebräischen Volksreligion verschmolzen zu werden, — immer würde eine solche Auffassung jede Möglichkeit aufheben, aus den Büchern des A. T. eine wirkliche Geschichte dieser Religion zu gewinnen. Aber die Haltlosigkeit jener Vorstellung ergiebt sich von selbst aus der innerlich nothwendigen und zusammenhängenden Entwicklung der Religion, die uns die richtig geschichtlich geordneten alttestamentlichen Schriften bieten, und aus dem unmittelbaren Eindrucke lebendigster religiöser Ueberzeugung in den Schriften der führenden Männer.

Eine gewisse Anbequemung der biblischen Schriftsteller an

---

[1]) Literatur: Reinhold Die ebraeischen Mysterien 1788. Autenrieth über das Buch Hiob 1823. de Wette zu Psalm XVII, 15, vgl. biblische Dogmatik § 113. 114. Zachariae Von der Herablassung Gottes zu den Menschen (philosophisch-theologische Abhandlungen ed. Perschke 1776. p. 541).

Digitized by Google

den Gesichtskreis des Volkes (Accommodation) hat natürlich stattgefunden, wie überall, wo nicht philosophisch gelehrt wird. Außerhalb der Sprache der Wissenschaft muß das Innerliche und Geistige bildlich und sinnlich ausgedrückt werden. „Die alte sinnliche Sprache auch im Alten und Neuen Testamente ist leer an tiefen metaphysischen Ideen und ihr Sinn muß gegriffen, d. h. sinnlich aufgefaßt werden" (Kaiser). Wir haben das Recht und die Pflicht, da wo für das Volk gesprochen und geschrieben wird nicht in dem äußeren Gewande der Form den wahren Sinn der Redenden zu suchen. Aber daß die biblischen Schriftsteller nicht ihre religiösen Gedanken selbst anders haben erscheinen lassen als sie waren, dafür bürgt der Geist dieser Männer, ihre Ehrfurcht vor dem Göttlichen und der heilige Ernst, mit dem sie ihre Aufgabe am Volke auffassen. Sie haben ihren Hörern ihre eigenste und wahrste Ueberzeugung mittheilen wollen, nicht statt des Kerns die bloße Schale der Religion.

Capitel 2.

Schriftstellerische Formen in den Schriften des Alten Testaments.

Ueber den Begriff von Mythus und Sage überhaupt vgl. F. G. Welcker Griechische Götterlehre Bd. I. 46—107. 1857. F. Ch. Baur Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Stg. 1824. Bd. I. 1—103. Otfried Müller Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825. Schelling Philosophie der Mythologie 1856. Bd. I. 193 ff. Derf. Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. 1793. (Ges. W. Abth. I. Bd. I. 43—83) W. Wackernagel Die epische Poesie (Schweizer Museum für histor. Wissenschaft I. 341 ff.). Zu der Anwendung auf die biblischen Bücher vgl. Ewald Geschichte des Volkes Israel Bd. I. Aufl. 3. S. 20—69 (vorz. S. 49) 418 ff. Tuch Einleitung zum Commentar zur Genesis. 1838. p. I—XIX. F. L. George Mythus und Sage, Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben. Berlin 1837. Lutz Biblische Dogmatik. S. 51 f. 112 ff. Bruno Bauer Religion des Alten Testamentes. Bd. I. S. 17 ff. — Für einzelne hier in Frage kommende Punkte vgl. Ed. Riehm (Studien und Kritiken. 1866. 3. S 547 ff., vgl. vorz. S. 572). Herm. Hupfeld Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung. 1861. Dieftel Bibel und Naturkunde in den Zeiten der Orthodoxie (theol. Studien und Kritiken. 1866. 2. 223 ff. 3. 483 ff.). Hauptsächliche Gegenschriften gegen das zu Entwickelnde: Hölemann Einheit der beiden Schöpfungsberichte. Apologetische Bibelstudie mit einem Sendschreiben

Digitized by Google

an Herrn Domherrn Dr. Kahnis. 1862. Engelhardt Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche. 1856. 401 ff. Hofmann Weissagung und Erfüllung I. 86 ff. Schriftbeweis I. 265 ff. 408 ff. Kurtz Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. 1857. Keil Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen (Zeitschrift für luther. Theologie und Kirche. 1855. 220 ff. 1856. 22 ff. der Fall der Engel). —

---

1) Die Schriften des A. T. umschließen fast alle schriftstellerischen Formen, die im Alterthume überhaupt vorkommen. Die Form reiner dogmatischer oder philosophischer Belehrung allerdings fehlt fast ganz. Die Belehrung schließt sich überall eng an die Bedürfnisse, Fragen und Zustände der jedesmaligen Gegenwart an. Selbst die sittlichen Abschnitte des „Gesetzes" und die Lehrreden der Propheten und Weisen sind durchaus volksthümlich ohne alle Kunst der Schulsprache gehalten. Erst auf der Grenze der altt. Entwicklung, z. B. im Prediger Salomo, findet sich etwas der philosophischen Behandlungsweise sich Annäherndes. Doch geben die Schriften, die zur religiös-sittlichen Belehrung bestimmt sind, dem Kenner der Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind, ohne besondre Schwierigkeiten Aufschluß über die in ihnen vorausgesetzte religiöse Stufe.

Schwieriger ist diese Aufgabe für die dichterischen Stücke. Selbst wo sie religiöser Art sind, muß man immer den Trieb der Poesie zu sinnlicher Auffassung und ihre Neigung zum Ueberschwänglichen berücksichtigen. Und die Schwierigkeit wächst, wo sie weltlicher Art sind und ihren religiösen Hintergrund nur unwillkürlich verrathen. So im weltlichen Volksliede, so da, wo wie in allen ältesten Ueberlieferungen der Urzeiten Israels der Ansatz zum erzählenden Heldengedichte oder wo wie im Hohenliede etwas dem Drama Verwandtes uns entgegentritt [1]). Auch in den „Gesichten" der Propheten erscheint das Geistige nicht als Gegenstand des Denkens sondern der innern Anschauung. Im Symbole bildet sich der religiöse Gedanke in einer äußerlichen Handlung ab. In der Gleichnißrede treten die religiösen Wahrheiten im Gewande einfacher Erzählungen aus dem Natur- und Volksleben auf. Und in allen Weissagungsreden werden die ewigen Wahrheiten der Religion in Beziehung auf die Ent-

[1]) Wenn hier nicht einzelne Lieder vorliegen, die an den 7 Tagen des Hochzeitsfestes dem jungen Paare zu Ehren gesungen wurden (vgl. Budde Preuß. Jahrbb. 1894. Oct. 1. 94 ff., nach Wetstein).

Digitized by Google

wicklung des Reiches Gottes in mannigfaltiger Art dichterisch ausgemalt. Auf diesem ganzen Gebiete ist die Aufgabe, das Religiöse und Sittliche, das der bunten Darstellung zu Grunde liegt, zu verstehen, ohne aus lebendigen Anschauungen kahle Gedankenbilder zu machen.

2) Besonders schwierig ist es, aus den erzählenden Büchern des A. T. Aufschlüsse für den Entwicklungsgang der Religion Israels zu entnehmen. Bücher, deren Verfasser von den Zeiten die sie beschreiben ohne urkundliche Vermittlung durch Jahrhunderte getrennt sind, können im günstigsten Falle den allgemeinen Zustand solcher Zeiten noch im Wesentlichen richtig schildern. Aber sie sind selbstverständlich außer Stande, die religiöse Färbung derselben bis in das Einzelne hinein zuverlässig zu berichten. So können uns nur die Erzählungsstücke Quellen für die Religionsentwicklung der von ihnen geschilderten Zeiten sein, deren Verfasser als Zeitgenossen oder durch den Besitz urkundlicher Quellen dieser Entwicklung unmittelbar nahe stehen [1]). Die andern sind uns Quellen für die Religionsentwicklung der Zeit, in der sie entstanden sind und deren Anschauung aus ihnen spricht. So sind die Erzählungen über die vormosaische Zeit Quellen für die Religion zur Zeit ihrer Verfasser; so ist das Buch der Chronik, für die Erforschung der Religion zu Hiskias geschweige zu Davids Zeit werthlos, eine der wichtigsten Urkunden für das Verständniß der Religionsentwicklung am Ende des persischen Zeitalters.

3) Eine eigne Berücksichtigung bedarf die Frage, ob sich in den erzählenden Büchern des A. T. auch Sage und Mythus finden, und wie etwaige derartige Bestandtheile für die Erkenntniß der Religion Israels zu verwerthen sind. Wir haben dabei zunächst festzustellen, was wir unter diesen so mannigfach gebrauchten Ausdrücken hier verstehen.

Ueberall wo ein Volksthum aus der unbestimmten vorgeschichtlichen Zeit in das Licht des geschichtlichen Lebens eintritt, bringt es als einen seiner köstlichsten geistigen Schätze die Volkssage mit. Die Anfänge des Volksthums, die Gestalten der Ahnen, die ersten Zeiten volksthümlichen Erwachens und nationalen Ruhmes werden nicht einfach geschichtlich überliefert, wozu es solchen Zeiten an sich an Gelegenheit und Anlaß gebricht, sondern in Liedern,

[1]) So die ältesten Bestandtheile des Buchs der Richter, der Bücher Samuelis und der Könige, — die Quellen von Esra und Nehemja.

Digitized by Google

Sprüchen, Erzählungen aufbewahrt, und so getragen, bereichert, zu einem Ganzen verbunden durch die dichtende Kraft des Geistes auf dem die geheimnißvolle Triebkraft eines Volksstammes zu seiner Aufgabe auf dem Völkergebiete beruht. Ueberall wo sich die Erinnerung an eine noch nicht schriftstellerische Zeit mündlich durch „Sagen" fortpflanzt, ist Sage. Es hängt sich an die Gestalten der Väter und an die Stätten frühen Volksruhmes ein bunter Kranz von unwillkürlicher Dichtung. Nicht von Erfindung oder von Lüge. Die Gestalten der Urzeit werden lebendig, gewinnen unvergängliche Jugend und Lebenskraft im Geiste des Volksthums. So liegt der Sage stets ein geschichtlicher Kern zu Grunde. Aber während aus entstellter, durch Unverstand oder Fälschung verderbter Geschichte der geschichtliche Kern durch Kritik zu sondern ist, tritt die Sage dem Forscher als etwas Einheitliches entgegen, ohne daß er Kern und Schmuck sondern könnte, als eine geschichtliche Thatsache und zwar als eine der gewichtigsten. Doch enthüllt sie sich leicht als Sage; als solche will sie geliebt und geschätzt werden, nicht den falschen Schmuck der Geschichtlichkeit borgen. Die Gestalten und Zeitverhältnisse in ihr nehmen den Character des Uebermenschlichen an; Himmel und Erde verlieren die strenge Scheidung der geschichtlichen Zeit; Wahrscheinlichkeit, Zeitrechnung, Gesetze der Entwicklung treten zurück; vor Allem aber werden die Hauptgestalten zu Ausprägungen, zu Characterbildern des Volkthums und seiner geschichtlichen Aufgabe. So läßt sie uns in das innerste Herz eines Volkes blicken, dort die treibenden und bewegenden Kräfte sehen, aus denen das geschichtliche Leben desselben quillt [1]). Daher ihre ewig frische Wirkung, daher das Gefühl, mit Gestalten von Fleisch und Blut zu verkehren, die wahrer sind als die geschichtlichen. Darum ist es nirgends in der Geschichte so anheimelnd. Man sitzt am Heerde im Hause eines Volkes und lauscht seinem eigensten Lebensodem.

Daß auch das israelitische Volk die Erinnerung an seine ältesten Zeiten als Sage, nicht als Geschichte, aufbewahren mußte, liegt in der Natur der Sache, wenn wir nicht dieses Volk an einem der edelsten Theile des Volkslebens verkrüppelt denken wollen. Und wer aus dogmatischen Gründen das Vorhandensein solcher „Sagen" im A. T. bestreiten wollte, der müßte annehmen, daß die Sage

[1]) So sind ja in einem Odysseus und Achill die Characterzüge hellenischer Art, so in einem Sigfried und Hagen die der germanischen Volksthümlichkeit viel greifbarer ausgeprägt als in geschichtlichen Gestalten dieser Völker.

Digitized by Google

Israels uns verloren gegangen, und an ihre Stelle eine wunderbar gewirkte Geschichtskunde bei den h. Schriftstellern getreten wäre. Aber es ist ein völlig grundloses Vorurtheil, daß die Sage ungeeignet sei, Trägerin der religiösen Offenbarung und ihres Geistes zu sein. Eine Erzählung wird nicht dadurch zur Trägerin der Offenbarung geeignet, daß sie genau der Wirklichkeit entspricht. In dieser Hinsicht sind auch unsre canonischen Geschichtsbücher verschieden nach Talent, Stellung und Quellen der Verfasser. Darin werden sie alle weit übertroffen von der diplomatischen Geschichtsschreibung der neueren Wissenschaft. Auch dadurch nicht, daß sie von dem Volke der Offenbarung zuverlässige Kunde bringt. Josephus gehört noch nicht in den Canon, weil er jüdische Geschichte schreibt, und eine Geschichte Israels vom Standpunkte des Tacitus würde bei aller geschichtlichen Vortrefflichkeit ungeeignet sein, unter die heiligen Bücher aufgenommen zu werden. Auch die Geschichte wird zur heiligen Geschichte einzig und allein dadurch, daß sie uns entweder unmittelbar urkundenmäßig in die Entwicklung der Religion hineinversetzt, oder daß sie als aus dem Geiste dieser Religion heraus behandelt, uns selbst eine Stufe derselben zeigt. Und der heilige Geist schließt freilich Betrug und Lüge aus. Aber durchaus nicht solche Formen der Darstellung, die uns etwa nicht statthaft erscheinen, nach dem Gesichtskreise jener Zeit aber vollkommen unbedenklich waren, — so Tendenzgeschichte, Pseudonymität. Denn es kann sich überall nur um den sittlichen Maaßstab einer bestimmten Zeit handeln. Unsre Art Geschichte zu schreiben hat das gesammte Alterthum nicht gekannt und nicht erstrebt. Ihm kam es immer weniger darauf an, das wirklich Geschehene bis in das Einzelne zu ermitteln, als darauf, große Gedanken und Wahrheiten in der Geschichte zu erweisen oder zu vertheidigen. Noch weniger schließt der heilige Geist Irrthum oder Unkenntniß in Betreff der Erfahrungsgegenstände aus. Denn dieser selbe Geist, — er ist kein doppelter, — hat weder einen Luther als Naturkenner einem Humboldt und Laplace gleich, noch einen Augustin als Sprach- und Geschichtskenner einem Sallust und Thucydides oder einem Grimm vergleichbar gemacht. Alle Kenntniß der Erfahrungswelt ruht auf der Gabe der scharfsinnigen Beobachtung des Stoffes und der geschickten und schöpferischen Zusammenstellung und Prüfung der durch Beobachtung gewonnenen Erfahrungen. Der Geist der Offenbarung aber erleuchtet das sittliche und religiöse Leben; er giebt ein Bewußtsein des gött-

Digitized by Google

lichen Willens. Deßhalb läßt er natürlich auch die Erscheinungen in neuem Lichte sehn und ruft eine besondre religiöse Beurtheilung der Natur und Geschichte hervor. Keine Feinheit geschichtlichen Gefühls lehrte den Tacitus die Wege Gottes und das Herz der Weltgeschichte in dem von ihm so verachteten Gottesreiche Jesu sehen. Keine Großartigkeit der Naturbetrachtung führte den Aristoteles zu dem „es werde Licht" „die Himmel verkünden Gottes Herrlichkeit". Aber eine Vermehrung und Reinigung des erfahrungsmäßigen Wissens von diesen Dingen giebt der heilige Geist niemals. So kann er also auch nicht ausschließen, daß ein Schriftsteller Geschichte zu bieten meint, wo Sage vorliegt. Wenn sich nun überhaupt in der Sage eines Volkes der eigenthümliche Geist Ausdruck schafft, aus dem sich seine besonderen Aufgaben verwirklichen, und wenn sie sich unter dem Einflusse und der Kritik *der* Männer bildet, die sein besondres Wesen schöpferisch in sich tragen, so wird sich Israels Volkssage aus dem Geiste der Offenbarungsreligion und unter dem Einflusse *der* Männer gestaltet haben, welche die religiösen Führer Israels, die Träger der Entwicklung der wahren Religion waren. Dann aber wird die Sage in höherem Grade als die Geschichte geeignet sein, Trägerin des h. Geistes zu werden. Denn in der Geschichte drückt jede Gestalt nur annähernd und unvollkommen das aus, was der in einem Volke wirkende Geist will. In der Sage aber ist es dieser Geist selbst, der die Gestalten ausprägt, und ihnen Fleisch und Blut giebt. Sie werden Characterbilder, Mustergestalten; sie zeigen das natürliche Israel, an dem der Geist der Offenbarung wirkt, in unverwelklicher Klarheit und Schönheit. So ist die Besonderheit Israels als des Volkes der Religion in keiner geschichtlichen Gestalt so wahr und lebensvoll ausgedrückt wie in den Gestalten der Vätersage. Abraham ist lehrreicher für die alttestamentliche Offenbarung als alle Könige von Saul bis Zidkijjah. In Jaqob-Israel ist der Israelit wahrer gezeichnet als in irgend einer Gestalt der Königsbücher oder der Chronik. Daher stammt der besondere Werth der Patriarchensage für die Erbauung. Solche Sage kann uns natürlich durchaus keinen Aufschluß über die Religionsentwicklung der Zeit geben von der sie handelt; aber sie ist ein hochwichtiger Stoff der Religionsgeschichte für die Zeit, aus der sie *stammt*.

4) Wie die Geschichte aus der Sage, so keimt alle religiöse Lehre aus dem Mythus, d. h. aus in Erzählungsform ausgeprägten Glaubens-

Digitized by Google

gedanken über das Geheimniß, das der Erscheinungswelt zu Grunde liegt. Hier wird nicht wie im Gleichnisse eine vorher gewonnene übersinnliche Erkenntniß freithätig in ein bildliches Gewand gehüllt, sondern Form und Inhalt werden zugleich geboren. Die Mythen „sind mehr gefunden als erfunden und immer einfach und durchaus treffend, haben den Schein innrer Nothwendigkeit, woraus die Neigung sie zu heiligen entspringt. In solchen Symbolen und Mythen spricht der Sinn durch den äußern Gegenstand oder die Geschichte unmittelbar zu dem Schauenden oder Hörenden wie er in ihnen unmittelbar zuerst ergriffen wurde" (Welcker I. 56. 75).

Jenseits der menschlichen Geschichte und Sage beginnt das Gebiet des nur dem Glauben Verständlichen. Und so leitet der Mythus als geschichtsartige Ausprägung des im Glauben Erfaßten die Sage ein, indem er als eine Art von Vor-Sage die Schöpfung, die ideale Entwicklung des Menschen und die Bedeutung seiner sinnlichen und geistigen Natur darstellt. Sodann zieht er sich tief in das Gebilde der Sage hinein, freilich meistens in euhemeristischer Weise abgeschwächt, so daß die alten Götterbilder und die im Sinne der Naturreligion aufgefaßten Naturvorgänge zu menschlichen Helden und zu ihren Freuden, Leiden und Kämpfen herabgestimmt werden. Endlich nimmt er als Mythus vom Menschenziele die Geschichte wieder in die Ewigkeit auf und schließt den Gesichtskreis. Die eigentliche Mythenbildung hört auf mit den Zeiten, in denen die Natur-Religionen sich in unbefangener Lebendigkeit und Frische in den Völkern ausgestalten und verändern. Wo die Religion als abgeschlossen zum Geheimniß in den Händen der Priester und Schriftgelehrten wird, da giebt es wohl eine künstliche Weiterentwicklung des Mythus, aber keine echte Mythenschöpfung mehr. Die eigentliche Zeit der Mythenbildung ist, wie Max Müller richtig betont hat, die Zeit, in der die Sprachen werden. Der Mythus entsteht mit der Sprache. Solche Mythen, meistens schon eng und unzertrennlich mit der Volkssage verbunden, nimmt jedes Volk aus seiner Urzeit mit, zum Theil noch als gemeinsames Eigenthum ganzer später gespaltener Stämme. Aber sie prägen sich nach Volksthümlichkeit und religiöser Entwicklung in den einzelnen Stämmen verschieden aus. Denn der „Mythus ist der Erweiterung und Ausschmückung fähig, auch der Verknüpfung mit einem andern Mythus, wie durch Einimpfen und Verschmelzung" (Welcker 75). Diese Mythen gehören zu dem schönsten Gute ursprünglicher Völker. In ihnen prägt sich

Digitized by Google

die Frische der Kindheit des Menschengeistes aus und zugleich die Reife einer Zeit, in der noch Weniges und Großes unbeirrt betrachtet ward.

Daß auch in dieser Beziehung Israel nicht arm und leer aus dem Schooße der größeren Völkerfamilie getreten ist, der es angehörte, ist ebenso selbstverständlich, wie daß es Sprache, Sitte und Volksgewohnheiten nicht, nachdem es sein Sonderdasein begann, erst neu entwickelt, sondern sie nur besonders ausgebildet hat. Ebenso klar aber ist, daß die geistig gewordene spätere Religion Israels nicht selbst solche Mythen hervorgebracht haben wird, sondern daß dieselben aus Zeiten stammen, in denen die Religion des hebräischen Stammes noch eine Naturreligion war. Und es kann keinen vernünftigen Grund geben, warum solche Mythen in die Bibel nicht Eingang gefunden haben sollten. Die gemeinsamen mythischen Urgedanken der Semiten über Anfang der Welt und Menschheit haben sich natürlich in jedem Stamme nach seiner geistigen und religiösen Art besonders gestaltet. So konnte auch in Israel der Geist, der Israels Religion trug und fortbildete, sich diese Mythen als Stoff aneignen und mit den wahren Glaubensgedanken über Gott, Welt und Menschheit tränken. Solange Israels Religion in voller Kraft des Werdens war, wird sie im Stande gewesen sein, auch von außen kommende derartige Stoffe sich einzuverleiben. Natürlich mußte das aufhören, als das Volk seine Religion als abgeschlossen und andre Religionen verneinend empfand.

Solche Mythen mußten in Israel ihre Form bewahren und damit auch die Verwandtschaft mit dem geistigen Gute größerer Völkerkreise. Aber die religiöse Eigenthümlichkeit Israels mußte ihnen in steigendem Maaße inhaltlich ihren Gegensatz gegen das Fremde aufprägen. Der Geist der Religion Israels mußte den religiösen Inhalt dieser Erzählungen neu gestalten, und dadurch natürlich auch die Form vielfach von Innen heraus wiedergebären und reinigen. So ward der Mythus zum Offenbarungsmythus. Und wirklich ist ja bei Persern, Indern, Phöniken und vor Allem bei den Chaldäern in der Form ihrer Urmythen unleugbar eine große Verwandtschaft mit den Erzählungen der Bibel. Aber religiös ist der Unterschied so groß wie überhaupt der Unterschied des Heidenthums von der Prophetenreligion. Im A. T. ist der Mythus „aus der schöpferischen Kraft der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes wiedergeboren“ (Riehm).

Digitized by Google

Dieser Offenbarungsmythus ist das allergeeignetste Darstellungsmittel für die Religion. Der Inhalt kann sich hier am freiesten entfalten, weil die Form sich ihm willig und natürlich anschmiegt. So übertrifft er alle erzählenden Stücke. Zugleich aber redet er in seiner wunderbaren kindlichen Schönheit, worin die tiefste Wahrheit und Weisheit liegt, unmittelbar zum Gemüthe. Dem tiefsten Geiste ist er tief, dem Kinde anmuthig und verständlich; er ist das Kleinod des A. T. Anders natürlich verhält es sich, wo einzelne Reste aus dem mythischen Schatze der Naturreligion euhemeristisch abgeschwächt bruchstückartig in der Volkssage Israels verstreut liegen, ohne von seiner Religion innerlich angeeignet zu sein. Derartige Stücke haben keinen religiösen Werth für Israel.

5) Für den sagenhaften Character der vormosaischen Erzählungen beweist schon die Zeit, die sie behandeln, eine Zeit vor aller Schriftkunde, durch eine geschichtslose Zeit von mehr als 400 Jahren von den ersten dunkeln geschichtlichen Erinnerungen Israels getrennt, in der sich in Culturländern erst die Anfänge der Schrift für die wichtigsten Reichsangelegenheiten finden. Damals konnten wandernde Hirtenstämme, an sich schriftfeindlich, — wie es ja bei vielen Bedawinstämmen der Sinajhalbinsel noch jetzt für einen Schimpf gilt schreiben zu können, — ihre in sich unbedeutenden Familiengeschichten unmöglich anders als mündlich, d. h. in Sagen, fortpflanzen. Und auch als die Schrift in Gebrauch gekommen war, also in der Zeit von Moses bis David, wird sie doch nur spärlich gebraucht sein. Der Sagencharacter dieser Erzählungen zeigt sich deutlich in den übermenschlichen Verhältnissen, die Zeit und Kraft annehmen ohne daß dabei auf das Wunderbare ein Nachdruck gelegt würde. So werden die Patriarchen ganz in der Weise alter Heroen dargestellt [1]); so sind die Lebenszeiten vor und gleich nach der Fluth ganze Zeitepochen [2]), und die Zeiträume erscheinen in runden vorbildlichen Zahlen [3]), — und diese Darstellungsweise wirkt noch tief in die palästinensische Volkserinnerung hinein [4]). Die Sage verräth sich durch die Rücksichtslosigkeit gegen geschichtliche Wahrscheinlichkeit und durch das unbefangene Dulden von Widersprüchen in vielen Stellen der Genesis, die deßhalb nicht weniger Beweiskraft haben, weil der

[1]) Gen. XIV. XXIX, 9 ff. XXXI, 45 ff. (Gilead, Mizpah). XXXII, 25 ff. XXXIV, 25 ff. [2]) Gen. V. IX, 29. XXV, 7. XXXV, 28 (dagegen VI, 3). [3]) Gen. V, 23. VII, 4. VIII. 6. 10. 12. [4]) Jud. III, 11. 30. V, 31. VIII, 28. XV, 16. Jos. V, 6. Deut. XXIX, 4 ꝛc.

Digitized by Google

Spott sich ihrer vielfach bemächtigt hat. Wenn ein Qain Städte baut und sich vor Blutrache fürchtet, wenn alle Thierarten in ein Fahrzeug wie die Arche eintreten, wenn alle Berge 15 Ellen mit Wasser überdeckt sind in Zeiten, wo Aegypten und das Euphratthal schon Culturstaaten trugen, wenn Abraham, für den Jizchaqs Zeugung ein Wunder ist, später Vater vieler Söhne wird, wenn Sarah, die über die Verheißung eines Sohnes spottet, Gegenstand der Nachstellungen Abimelechs ist u. s. w., so ist das in einer Sage, die aus verschiedenen Ueberlieferungen zusammengestellt ist, höchst natürlich und ohne Anstoß. Für eine Geschichte wäre es höchst verwirrend und undenkbar [1]). Diese Darstellungsweise ist in der nachmosaischen Zeit freilich nirgends mehr die herrschende, aber ihre Züge sind doch auch in der Eroberungsgeschichte und in der Erzählung der Zeiten vor David noch vielfach zu spüren [2]). Das Vorhandensein von Sage zeigt sich in der unbefangenen Art, wie Himmel und Erde in einander fließen und das Geistige sinnlich wird, wovon die dichterische Darstellung in Gesicht und Traum durchaus verschieden ist. Wer hier Geschichte sieht, der müßte glauben, daß Gott wirklich einem Jaqob-Jsrael näher gewesen sei als einem Jesajah oder Jeremjah [3]). Diese Erzählungsart kommt in der Genesis überall, mehr vereinzelt bis zu Davids Zeit vor [4]). Die Genesis verräth ihren sagenhaften Character endlich dadurch, daß sie oft die gleiche Erzählung in mehrfachen Formen bietet [5]), daß sie es liebt, an bedeutsame Eigennamen oder uralte Ortslagen Erzählungen zu schließen, die nur dem Klange des Namens ihren Ursprung verdanken [6]), und daß sie die Volksgeschichte wie eine Familiengeschichte an die Stammregister zu schließen pflegt [7]). Ein besonders deutliches Beispiel scheint mir dafür der Name Benjamin. In allen Stücken älterer volksthümlicher Rede heißen die Glieder dieses Stammes Bne (ha) jemini ganz in der Weise wie sich die jetzigen Bedawin-

---

[1]) Gen. IV, 14. 17. VI, 19. VII, 2. 20. XVII, 17. XVIII, 12. XX, 2 ff. XXV, 1 ff. [2]) Ex. XII, 37. Jos. VI. VIII. vgl. Jud. I, 7—36. XIV—XVI. [3]) Gen. III, 21 f. VII, 16. XI, 5. XVIII, 8. 21. XXVI, 2. XXVIII, 13. XXXII, 25 ff. [4]) Ex. XIX, 19 f. XXIV, 10. 12. XXXI, 18. Jos. V, 13 ff. Jud. VI, 11 ff. XIII, 3—25. 2 K. II, 11 ꝛc. [5]) Gen. XII. XX. XXVI. XXI, 22. XXVI, 26. Die zwei Sintflutherzählungen. [6]) Gen. II, 23. III, 20. IV, 1. 16. 17. 25. V, 29. XI, 9. XVI, 11. 13. XVIII, 12. 13. 15. XIX, 22. XXI, 9. XXII, 14. XXVIII, 19 ꝛc. (Bethel, Beerseba, Jizchaq, Jaqob, Esau ꝛc.). [7]) Gen. X. XXV, 13 ff. XXXVI (vgl. auch Gen. IV, 1 ff. mit Num. XXIV, 21. 22).

Digitized by Google

stämme zu bezeichnen pflegen [1]), mag nun das Wort Jemini rein geographisch zu fassen sein, in welchem Falle es gemäß der nach Osten gerichtet gedachten Haltung des Hebräers = südlich sein würde [2]), oder eine andere Bedeutung haben. Da sich der Stamm zu den Josefssöhnen zählt [3]), so ist offenbar Benjamin nur der Heros Eponymos für einen Theil des Stammes Josef, wohl für den südlichen Theil desselben, und erscheint nun als sein nachgeborner Bruder.

Die ersten elf Capitel der Genesis aber bieten nicht einfach Volkssage, sondern Mythus. Freilich ist nur der Inhalt der ersten drei Capitel von der Religion Israels wirklich angeeignet, um ihre höheren Gedanken über die dem Erfahrungsdasein vorangehenden Bedingungen auszudrücken. Die späteren Stücke sind in euhemeristischer Weise zur Sage abgeschwächt, sowie die jüdische Sibylle und die Kirchenväter das später auch mit der griechischen Göttersage thun. Nur dunkel sind hier uralte Erinnerungen an vier Weltzeitalter und an titanische Entwicklungen auf Erden noch sichtbar. Die Erzählungen der Genesis von Schöpfung, Urstand und Sündenfall sind Mythen. Das Aeußerliche der Erzählung zerrinnt überall dem Erklärer unter den Händen; nur die religiösen Gedanken bleiben. Das zeigen wider ihren Willen am besten die Ausleger, welche diese Erzählungen grundsätzlich für Geschichte nehmen und ihnen doch keinen andren Inhalt abgewinnen als die Anhänger der mythischen Ansicht. Und so sicher der religiöse Inhalt dieser Erzählungen der Offenbarungsreligion eigenthümlich ist, so gewiß ist ihre Form nicht ohne Zusammenhang mit einem weiten Kreise von Mythen andrer Völker. Wenn man früher in Sanchuniathon, Berosus und Bundehesch spätere, vom Alten Testamente beeinflußte, Compilationen sehen konnte, so ist jetzt auch für einen durchaus nicht leichtgläubigen Beurtheiler der in Ninive aufgefundenen Schriftdenkmale Berosus in Bezug auf seine Weltschöpfungs- und Fluthsage als getreuer Referent seiner väterlichen Religionsquellen gerechtfertigt, und damit seine Glaubwürdigkeit auch wohl für die noch nicht bestätigten Erzählungen gewährleistet. Ferner werden redende Thiere, Wunderbäume ꝛc. in diesen Erzählungen nicht als etwas Wunderbares eingeführt, wie etwa Bileams redende Eselin in der Sage, sondern als selbstverständlich, was doch nur da geschehen kann, wo der Erzähler

[1]) Jud. III, 15. XIX, 16. 1 Sam. IX, 1. 4. 21. XXII, 7. 2 Sam. XVI, 11. XIX, 17. XX, 1. Ps. VII, 1. 1 K. II, 8.
[2]) Ps. LXXXIX, 13. [3]) 2 Sam. XIX, 21.

Digitized by Google

selbst weiß, daß er sich auf einem höheren Gebiete als dem der äußerlichen Wirklichkeit bewegt. Wird doch die Schöpfung der Welt in zweifacher Form erzählt und zwar so, daß wohl die religiösen Gedanken die gleichen bleiben, die äußeren Umstände aber sehr verschieden berichtet werden. Und zwar handelt es sich nicht um eine verschiedene Absicht des gleichen Erzählers, sondern um eine verschiedene Ansicht zweier Erzähler in Betreff der äußern Vorgänge. So wird I, 24 die gesammte Thierwelt vor dem Menschen gemacht, II, 19 ff. nach dem Menschen (יצר). So werden I, 9 ff. Kraut und Baum längst vor dem Menschen geschaffen; II, 5 ist kein Grünes vor dem Menschen da, und zwar weil er noch fehlt (כי), und die Bäume werden für den Menschen gepflanzt. So wird I, 9 die Erde aus dem Feuchten; II, 5 ff. muß sie erst befeuchtet werden. Nach I, 27. V, 2 werden Mann und Weib zusammen erschaffen, nach II, 21 ff. das Weib erst nach dem Manne. Nach I, 29 werden Baum und Kraut dem Menschen gleich zur Speise gegeben; nach III, 18 ist das Essen des Krautes eine Strafe und nur die Baumfrucht ursprüngliche Nahrung des Menschen. Ueberhaupt aber wird die ganze Ordnung der Tagewerke bei A durch den Ausdruck der zweiten Erzählung „am Tage da Gott machte" unmöglich. Auf kleinere Unterschiede, wie auf die Anschauung von der Thierklasse des Remes soll kein Gewicht gelegt werden (I, 24—30 vgl. II, 19 f. III, 1. 14).

Eine besondre Erwähnung verdient die kleine Erzählung Gen. VI, 1—3. Denen, die sie als Geschichte nehmen, indem sie theils die „Gottessöhne" fälschlich als „Menschen frommer Art", oder als „Sethiten" deuten, und die in ihrer Verbindung vollzogene Zerbrechung der letzten Schranke der Gottlosigkeit als Veranlassung der Sündfluth ansehen, theils wirklich an Engelehen denken, hat schon Hupfeld ihr Unrecht gegen die Würde der heil. Schrift gezeigt. Diese ganze vielumstrittene Erzählung ist in Wahrheit eine Parallele zu Gen. III, 22 und sieht die Antwort auf die Frage, wie der Tod in die Welt gekommen sei, in dem Ueberschreiten der ihnen von Gott angewiesenen Stellung durch die von höheren Wesen verleiteten Menschen [1]).

[1]) Die Verse sind offenbar aus mehreren Sätzen, die Verschiedenes erzählen wollten, redaktionell zusammengefaßt. Der Charakter der eigentlichen Erzählung aber kann dem Unbefangenen nicht zweifelhaft sein. Von zwei Klassen von Menschen kann schon deßhalb nicht die Rede sein, weil האדם, wo es nicht näher bestimmt wird, immer das Collektivum „Menschheit" bezeichnet, also unter den „Adamstöchtern" nur menschliche Weiber im Allgemeinen ver-

Digitized by Google

Das Ganze hält sich mehr auf dem Naturgebiete, als Gen. III. Sonst liegt der Vergleich mit dem Verführen durch die Schlange und dem „Sein wie Gott" sehr nahe. Der Eingang des Stückes zeigt, daß es nicht an die Stelle gehört, die es jetzt einnimmt, sondern in den Beginn der Menschengeschichte, also sicher vor Cap. IV und V [1]). In diesem Stücke, wie in einem lehrreichen Torso, sehen wir, wie ohne volle Beherrschung durch die reineren Gedanken der Religion Israels, die übrigens doch in dem richtenden Urtheile über die Unnatur wenigstens ihre Spuren zeigt, die Mythenwelt des hebräischen Volkes ausgesehen hat.

Es ergiebt sich uns folgendes Bild. Die Genesis ist das Buch der heiligen Sage, eingeleitet durch Mythus. Und zwar bieten ihre

---

standen werden können. Wo Adam und Elohim sich entgegengesetzt werden, kann nur von dem Verhältniß zwischen Menschen und übermenschlichen Wesen die Rede sein, so gewiß auch Adam da wo es gegenüber besonders Bevorzugten erwähnt wird (Ps. 73, 5. Jud. 16, 7. 17) „gewöhnliche Leute" bezeichnen kann, und so natürlich es auch ist, daß „die Menschheit" nicht selten dem „Gottesvolke Israel" gegenüber gestellt wird (Jerj. 32, 20. B. Jes. 43, 4). Wenn Adam eine einzelne Classe von Menschen bezeichnen sollte, so könnte es nur das „gewöhnliche Volk" im Unterschiede von den Herrengeschlechtern meinen (Ps. 49, 3) (was auf eine bloße Trivialität hinauskäme), — jedenfalls nicht das stolze Kainsgeschlecht von Gen. 4, 17 ff. — Aber auch das בני האלהים widersetzt sich dieser Deutung schlechterdings. Menschen, die in einem Gnadenverhältnisse zu Gott stehen, können wohl בני יהוה genannt werden, — aber doch nur so, daß das Wort prädikatisch oder appellativ, nicht so, daß es als Subjekt gebraucht wird. Das Wort בני האלהים (elim) aber ist der feststehende Ausdruck für übermenschliche Machtwesen, die Gott umgeben (Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 29, 1. 89, 7). Und auch, wenn die Sprache gestattete, an „gottselige Menschen" im Gegensatze zu den „gemeinen" zu denken, woher käme das Recht, die Sethiten als gottselig zu bezeichnen, da das von Henoch und Noah doch als Ausnahme gemeldet wird, oder die Kainiten als gottlos, da ja auch sie einen Henoch haben, und da beide Genealogien c. 4 und 5 doch offenbar verschiedene Gestaltungen einer einzigen sind? Wie hätten die Sethiten sich aus Lamechs wehrhaftem Geschlecht schöne Weiber nehmen können, „welche sie wollten"? Und wie käme die Erzählung in Verbindung mit den Heroen- und Riesengeschlechtern, wenn sie von Ehen zwischen guten und schlechten Menschen hätte erzählen wollen? Es liegt einfach der allen Culturvölkern gemeinsame Mythus vor von Ehen zwischen Göttern und Menschentöchtern, aus denen „Uebermenschen" hervorgehen. (So Henoch 6 ff. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6 f. Eusebius praep. ev. ed. Dindorf I, 218. Buch der Jubiläen, Testament der 12 Patriarchen.) Die Menschen werden „wie Elohim", und deßhalb wird der Tod über sie verhängt. Von einer Bestrafung der Bne haelohim weiß der Text Nichts.

[1]) Nach Budde würde der entscheidende Vers 3 gradezu in Cap. 3 seine ursprüngliche Stelle haben und dort verdrängt sein, als die Vorstellung vom Baum des Lebens Eingang fand. Seine Vermuthung ist scharfsinnig und anziehend, scheint mir aber auf zu unsicherm Boden zu ruhen. (Die biblische Urgeschichte [Gen. 1—12, 5] untersucht von Lic. Karl Budde, Gießen 1883. I und II.)

Digitized by Google

ersten drei Capitel hochbedeutsame Offenbarungsmythen, die folgenden acht mythische Elemente, die mehr in die Form der Sage umgeschmolzen sind. Von Abraham bis Moses ist reine Volkssage, versetzt mit mancherlei mythischen Elementen, die fast unkenntlich geworden sind. Von Moses bis David haben wir Geschichte, gemischt mit noch sehr vielen sagenhaften, ja zum Theil auch mit unkenntlich gewordenen mythischen Elementen. Von David an liegt Geschichte vor, mit nicht mehr sagenhaften Elementen als sie in der alten Geschichtsschreibung überall vorhanden sind.

Capitel 3.

Die Religion des A. T. im Zusammenhange der Religionsgeschichte.

Literatur: Für die theologische Behandlung Dieſtel Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche. Jena 1869. Spencer De legibus Hebraeorum ritualibus et earum notionibus libri tres ed. 3. Lips. 1705. (diss. I. lib. III, de ritibus e gentium moribus in legem translatis 759—937). — Für die philosophische Behandlung Hegel Religionsphilosophie ed. Marheineke Bd. 2. S. 46—184 (Aufl. 2), Philosophie der Geschichte Aufl. 2. S. 238 ff. Rosenkranz Die Naturreligion ein philosophisch-historischer Versuch, 1831, und Zeitschrift für speculative Theologie (ed. Bruno Bauer) Bd. II. 1. S. 11 ff. 1837. [Gegen Hegel Nitzsch (theol. Studien u. Kritiken 1836. 4. 1096—1107). Gegen Hegel und Ruft Steudel (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1835. 1. 112 ff. 2. 138 ff.)] Vatke Religion des Alten Testamentes Bd. I. 1835. S. 99—120. Bruno Bauer Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt Bd. I. 1838, vgl. Zeitschrift für speculative Theologie Bd. I. 2. 247 ff. (1836) und II. 1837. 329 f. „Das Antitheologische am Hegelschen Begriff der hebräischen Religion". — Ruft Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben (Ich habe nur Ausg. 1. 1825 zu Gesicht bekommen) S. 53 ff. F. Baur Christliche Gnosis 1835. S. 721 ff. (vorz. 727 ff. gegen Ruft und Hegel). — Billroth Vorlesungen über Religionsphilosophie ed. Erdmann Aufl. 2. 1844. § 105—110. Braniß Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit 1842. S. 24 ff. Stuhr Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker. Bd. I. Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Einleitung S. XVIII. XX. F. Köppen Philosophie des Christenthums 1813. Th. 1. S. 57 ff. Lotze Microcosmos Bd. 3. 147. Schelling Sämmtliche Werke Abth. II. Bd. I. 118 ff. Bd. IV. 119 ff. — Immanuel Kant Religion

Digitized by Google

innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1794 vorz. S. 47. 84. 109. 146 ff. 188. 224 ff. Feuerbach Das Wesen des Christenthums 3. Aufl. 1849. C. 12. Strauß Der alte und der neue Glaube 3. Aufl. 1872. S. 103 ff. Neuere Beurtheilungen finden sich in den religionsphilosophischen Werken von Pfleiderer, Rauwenhoff, Siebeck u. A.

1) Die alttestamentliche Religion fordert als eine besondre und zwar nicht die höchste Stufe der Religion von selbst zu einem Vergleiche mit den andern vorchristlichen Religionen heraus. Ist doch für die Geschichte jede Erscheinung zunächst nur ein einzelnes Glied in der zusammenhängenden Kette menschlicher Dinge. Und auch wenn sie sich als etwas Schöpferisches, Neues ergiebt, so wird sie freilich auf das Geheimniß der göttlichen Kräfte, die schaffend und zwecksetzend die Welt der Sinne wie des Geistes tragen, als auf die einzig zureichende Erklärung ihres Ursprungs hinweisen. Aber sie verliert dadurch ihren Zusammenhang mit dem mütterlichen Boden der menschlichen Geschichte nicht. So muß die Geschichte der alttestamentlichen Religion mit dem Verständnisse ihrer natürlichen Grenzen und Zusammenhänge beginnen.

So lange den heiligen Urkunden gegenüber noch der Standpunkt kritikloser Ehrfurcht galt, konnte die Theologie natürlich eine eigentliche Beurtheilung der alttestamentlichen Religion nicht versuchen, am wenigsten das A. T. in Vergleich und Zusammenhang mit heidnischen Religionen stellen. Spencer zuerst hat etwas Derartiges gewagt, aber doch noch von durchaus rechtgläubigem Standpunkte aus, indem er nur in manchen Aeußerlichkeiten einen Zusammenhang der Religion Israels mit der aegyptischen behauptete. Wenn man theologisch vergleichen wollte, so war eigentlich nur die Zusammenstellung der beiden Testamente erlaubt. So hatten sich ja schon gegen die judenchristliche Vermischung beider Testamente wie gegen die altcatholische Voraussetzung ihrer wesentlichen Gleichartigkeit in der Gnosis Stimmen erhoben, die einseitig auf vermeintlich paulinischen Spuren fortschreitend dem A. T. einen andern Gott, d. h. ein andres religiöses Grundprincip, zuschrieben als dem Christenthum. Bald sollte dieses nur ein mehr weltliches, weniger wahrhaft geistiges sein (Basilides, Valentin), bald ein die Liebe ausschließendes, nur in dem Boden des Gesetzes, der Gerechtigkeit wurzelndes (Marcion), bald wie bei den Ophiten ein gradezu unsittliches, das Princip des neidischen und selbstsüchtigen Beharrens, des Widerspruchs gegen den höhern Geist der Menschheit. Urtheile dieser

Digitized by Google

Art konnten auch in der neueren Zeit nicht fehlen, sobald eine freiere Stellung den biblischen Urkunden gegenüber Platz griff. Und da macht sich eine doppelte Strömung bemerkbar. Die welche entschiedener an der Vollkommenheit des geschichtlichen Christenthums festhalten, wie Semler und Schleiermacher (vgl. Glaubenslehre § 12. 129), trennen mit bewußter oder unbewußter Ungunst das Alte T. vom Neuen und wollen nur einen äußerlich geschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden gelten lassen. Die Andern aber, die überhaupt über die biblische Religion als solche hinausstreben, wie z. B. Kaiser in seiner ersten Entwicklungszeit, haben grade das Interesse, beide Testamente möglichst gleich zu stellen.

Sobald überhaupt ein Urtheil über die altt. Religion gewagt ward, mußte sich die Frage aufdrängen, worin denn ihre Eigenthümlichkeit unter den Religionen des Alterthums bestehe. Man dachte naturgemäß zuerst an den Monotheismus gegenüber der bunten Götterwelt der andern Culturvölker. Und in der That sehen wir ja in späteren Zeiten die größte Beharrlichkeit und Glaubenskraft Israels auf diesen Punkt gesammelt, auf das Echad des Deuteronoms, das zum Losungsworte der Märtyrer ward[1]). Aber der Monotheismus des A. T. ist jedenfalls zuerst rein practisch. Nicht daß es nur einen Gott giebt, wird betont, sondern daß Israel nur einen Gott haben soll. Ja die neuere Beurtheilung der Religion Israels sieht nicht ohne Berechtigung in dem bewußten Monotheismus, der Israel von den verwandten Völkern unterscheidet, erst eine ziemlich späte Entwicklung der alttestamentlichen Religion[2]). Und es giebt einen Monotheismus, freilich nicht religiöser Art, auch in der Weisheit andrer Völker des Alterthums, vor Allem der Griechen und der Inder, der der israelitischen Frömmigkeit ferner steht als der sittliche Polytheismus der edleren Volksreligionen.

Aber auch in der Blüthezeit der Religion Israels, und auch wenn man nur von dem religiösen Monotheismus reden will, ist die Einheit Gottes nicht das eigentliche Grundprincip dieser Religion gewesen. Als theoretische Erkenntniß gegenüber dem Polytheismus bietet sie nur für eine Reformation den zureichenden Grund. So ist sie in Wahrheit das Grundprincip des Islam, der ohne eigne Schöpferkraft als Reinigung der vorhandenen Religion auftritt. Aber

[1]) Aus dem „Schêmâ" Deut. VI, 4. vgl. Graetz die Geschichte des Judenthums nach den Quellen 1856 Th. IV. 193f. über Rabbi Aqibas Tod.
[2]) Vgl. Kuenen, Wellhausen, Baudissin ꝛc.

Digitized by Google

die Alttest. Religion ist durchaus religiös-schöpferischer Art. Was sie als selbstverständliche Schranke dem Heidenthum gegenüber immer bestimmter erkennt, das ist nicht ihr ursprünglicher Grundgedanke gewesen. Es ward erst dazu, als das Judenthum zur Religionsgemeine ward, die sich als solche von der Welt abschloß. Den Glauben an die persönliche Macht Gottes gegenüber der Welt hat Israel mit den ihm verwandten Völkern einfach getheilt.

2) Unter den philosophischen Beurtheilern der Religionen haben Viele mit entschiedener Abneigung in der alttest. Religion eine niedrige, ja der höheren Entfaltung des menschlichen Geisteslebens feindselige Religionsform gesehen. Man ist auf den ersten Blick erstaunt eine derartige Beurtheilung bei Immanuel Kant zu finden. Denn grade die Betonung des schlechthin geltenden Sittengesetzes und die practische von aller Metaphysik freie Art dieser Religion scheinen trefflich zu seinem Systeme zu stimmen. Dennoch urtheilt er, daß das Judenthum eigentlich gar keine Religion sei, sondern ein Inbegriff rein statutarischer Gesetze, worauf eine Staatsverfassung begründet war. Er meint, da ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden könne, so enthalte das Judenthum als solches genommen gar keinen Religionsglauben; es sei wohl jener religiöse Grundbegriff absichtlich getilgt, weil nur etwas Politisches, nicht etwas Ethisches beabsichtigt war. Ja er stellt den Satz auf (148), der Polytheismus, wenn nur die Götter Sittliches fordernd gedacht würden, wäre noch besser zu einer Religion geeignet, als ein solcher Gott, der nur Gebote giebt, die keine gebesserte moralische Gesinnung verlangen. Daß die Sittlichkeit im A. T. heteronom ist und sich auf Eudämonismus gründet (147), macht ihm diese Religion werthlos. Kant trennt eben das, was er das Judenthum in seiner Reinheit nennt, in durchaus unberechtigter Weise von den prophetischen Elementen des Alten Testaments, wie die Gnostiker, die in der Religion des unvollkommnen Gottes die „pneumatischen Funken" als frembartige Bestandtheile ansahen. Das Judenthum muß ihm dürftig erscheinen, wenn er ihm seine besten Schätze als „nicht jüdisch" vorher entzieht. Ihm ist nur die levitische Abart der Religion Israels die wirkliche alttestamentliche Religion. Und so kann er der großartigen sittlichen Auffassung nicht gerecht werden, die unter der Oberfläche der antiken Volkssittlichkeit grade in diesem Volke lebendig geworden ist. Eine Religion kann die sittlichen Postulate unmöglich anders aufstellen, als in der Form des

Digitized by Google

geoffenbarten Willens Gottes. Daß das sittlich-religiöse Leben im A. T. zunächst als Volksleben aufgefaßt wird, entspricht nur der allgemeinen Art des Alterthums. Alles religiöse Leben beginnt als Lebensäußerung eines Stammes oder einer Familie, nicht als Bethätigung des Einzelnen. Und damit ist die Gleichgültigkeit gegen das Schicksal des Einzelnen nach dem Tode nothwendig gegeben. So ist Kants Urtheil an sich unrichtig, und es macht einer antiken Religion einen Vorwurf daraus, daß sie antik ist [1]).

Geradezu feindselig hat sich der englische Deismus und die deutsche widerchristliche Bewegung z. B. in Feuerbach zum A. T. gestellt. Es soll die Stufe des Egoismus sein. Hier ist sogar der ophitische Standpunkt überschritten. Denn dieser findet doch nur im A. T. Gott als das Princip des Egoismus, des Beharrens ohne inneres Recht im Gegensatze zu dem Geiste des Lebens und der Freiheit. Diese Ansicht aber muß ein solches Princip in jeder Religion finden, die eine persönliche Gemeinschaft mit Gott sucht, ja in jeder gesunden Freundschaft und Liebe. Und wie flach und ungerecht ist Feuerbach's Urtheil über das A. T.! Er übersieht die Großartigkeit der Forderung einer schrankenlosen Hingabe des Einzelnen an die Aufgabe des Gottesvolkes, übersieht den Gedanken der sich selbst aufopfernden Liebe des Gottesknechtes, worin doch der Egoismus grundsätzlich aufgehoben wird. Und er hält sich an das Aeußerliche und Staatsartige, das dieser Religion durch die geschichtlichen Bedingungen ihres Werdens aufgeprägt wird, ohne Sinn für die innern Triebkräfte ihres Wesens zu haben. Diese moderne Gnosis wird mit ihrem Urtheile über das A. T. Niemandem einen Eindruck machen, der es in frommer Vertiefung und mit unbefangener Prüfung gründlich gelesen hat. Und ebensowenig wird es einem wirklichen Kenner der altest. Frömmigkeit imponiren, wenn ein übelgeleiteter indogermanischer Racenstolz bei Renan und Strauß in der Religion des semitischen Israel die Religion einer Horde, den Ausdruck eines unentwickelten und gedankenarmen Volksgeistes finden will, im Gegensatze zu dem vornehmen Glanze indogermanischer Mythenwelt und Philosophie. Wäre das die richtige Auffassung, dann hätten nicht Judenthum, Islam und Christenthum die Culturvölker des arischen Stammes gewonnen und ihr Geistesleben durchdrungen.

[1]) Schopenhauer haßt in ihr den Particularismus Israels und den Theismus.

Digitized by Google

3) Ein wirklich geschlossenes und einheitliches Urtheil über die Stellung der altt. Religion in dem Gesammtzusammenhange der menschlichen Religionsgeschichte hat zuerst Hegel aufgestellt und in dem von ihm bestimmten Kreise von Philosophen und Theologen angeregt. Originalität, Geist und Tiefe wird Niemand diesem Urtheile absprechen können. Und so mag seine geschichtliche Erwähnung gerechtfertigt erscheinen. Aber für den gegenwärtigen Stand der vergleichenden Religionsgeschichte wird es unbrauchbar, weil ihm eine viel zu lückenhafte und einseitige Kenntniß der menschlichen Religionen zu Grunde liegt. Eine Auffassung, welche die griechische und römische Religion von allen „heidnischen" Religionen allein als höhere Formen der Frömmigkeit betrachtet, und von den Religionen der Inder und Perser Nichts Besonderes auszusagen weiß, kann keine befriedigende sein. Nach der Auffassung, die sich bei Hegel selbst findet (R. Ph. I, 263 ff. II, 48. 49. 92. 95. 187. 188. 191. 222. Ph. d. G. 239. 240) steht das gesammte eigentliche Heidenthum als Naturreligion auf der untersten Stufe der Religionsentwicklung. Das Göttliche wird noch ungetrennt von dem Natürlichen als Zufälliges erfaßt. Deßhalb ist hier auch die Religion der Zauberei. Das Christenthum bildet die höchste Stufe, die Religion des Geistes, wo der absolute Geist in dem endlichen Geiste als der Eine erfaßt wird, wo das endliche Bewußtsein von Gott nur weiß insofern als Gott sich in ihm weiß, darum die Religion der Menschwerdung und Versöhnung. Den nothwendigen Uebergang zwischen der Religion der Natur und der Religion des Geistes bilden die drei Religionen, in denen das Absolute zwar vom Natürlichen getrennt, aber die höhere Einheit beider noch nicht gegeben ist, die Religionen der geistigen Individualität: die griechische, römische und altteſtamentliche Religion. Unter diesen dreien ist die altteſtamentliche an sich die am wenigsten vollkommne. Denn während die griechische Religion als Religion der Schönheit, Freiheit und Menschlichkeit die höhere Einheit anstrebt, und die römische Staatsreligion als Religion des Zwecks den Gedanken des Absoluten im Begriffe des Staates menschlich auszudrücken versucht, ist in der altteſtamentlichen Religion, als der Religion der Erhabenheit, die Trennung von Gott und Mensch am schroffsten durchgeführt, ohne eine wirkliche höhere Einheit von Beiden. Aber eben darum, als die folgerichtigste Durchführung der Trennung des Menschlich-Natürlichen vom Göttlichen, ist diese Religion der allein mögliche Aus-

Digitized by Google

gangspunkt für den Uebergang zur höchsten Stufe. „Das jüdische Volk ist es, das sich Gott als den alten Schmerz der Welt aufbewahrt hat"; denn „die Unendlichkeit des Schmerzes konnte nur eintreten, wo Gott gewußt wird als Ein Gott, als reiner geistiger Gott".

Etwas gerechter gegen das A. T. ist es nun zwar, wenn Vatke (113. 114) in dem griechischen Schönheitsbegriffe nur eine oberflächliche Versöhnung, und in der römischen Staatsidee etwas von dem Reiche Gottes ganz Verschiedenes sieht, oder wenn Bruno Bauer zwar mit Hegel in der Schönheit und Freiheit der Sittlichkeit eine Ueberlegenheit der griechischen, in dem practischen Ernst der Allgemeinheit des Zweckes und in dem Drängen auf das Recht der Persönlichkeit eine Ueberlegenheit der römischen Religion über die alttestamentliche findet, aber daneben auf das Bestimmteste betont, daß der Mangel an wahrem Sündenbewußtsein und die damit zusammenhängende ungebrochene Naturwüchsigkeit der Sittlichkeit bei den Griechen, und die Unterordnung des Göttlichen unter den relativen Zweck (die Staatsmacht) bei den Römern, beide Religionen tief unter die alttestamentliche stellen. Aber auch in dieser Gestalt bleibt die willkürliche Zusammenstellung grade der griechischen und römischen Religion mit der alttestamentlichen, und der Grundirrthum, als ob das tiefste Wesen der alttestamentlichen Frömmigkeit in dem Gegensatze Gottes und des Menschen läge und nicht in ihrer werdenden Einheit, in dem beginnenden Reiche Gottes auf Erden. Und deßhalb bleibt es irrig, wenn Rust (71. 72. 166) und Baur (166. 173. 722) zwar die Einzigartigkeit der alttestamentlichen Religion anerkennen, aber sie als Stufe des Verstandes, der Meinung, der Reflexion, der Autorität, des Gesetzes nicht bloß zu dem Heidenthume als der Stufe des unmittelbaren Gefühls oder der Anschauung, sondern auch zum Christenthume als der Stufe der Vernunft in Gegensatz stellen. Damit wird ein Gradunterschied des A. vom N. T., daß nämlich die volle Gemeinschaft Gottes und der Menschen im A. T. noch eine werdende ist, zum Unterschiede der Art gemacht, als ob das Wesen des alten Bundes darin bestände, nicht der neue Bund zu sein, während doch vor Allem zu betonen war, daß er, gleich dem neuen, ein Bund zwischen Gott und den Menschen ist.

4) Viel richtiger urtheilt Schelling. Er will die allgemeine Wirkung des Sohnes Gottes im Heidenthum, von seiner

Digitized by Google

persönlichen Wirkung in der eigentlichen Offenbarung, die historia profana von der historia sacra unterscheiden, und innerhalb der heiligen Geschichte das N. T. von dem A., in dem die Verehrung des wahren Gottes noch durch den Gegensatz gegen den falschen Gott des Heidenthums bestimmt ist. Ursprünglich verehrte die Menschheit nach Schellings Vorstellung den Gott Elohim, d. h. die Gottheit, in welcher der Gegensatz des wahren und falschen Gottes, also auch der Monotheismus im Gegensatze zum Polytheismus noch nicht hervorgetreten war. Durch das Eindringen eines zweiten falschen Gottes (des weiblichen) entstand der Polytheismus, zugleich aber auch der Monotheismus als sein Gegensatz. Denen, welche den neuen Gott nicht annahmen, ward nun ihre „Gottheit" zu dem einen, wahren Gott (Jehova) im Gegensatze zu den mehreren falschen Göttern. So offenbart sich der wahre Gott dem Abraham. Aber seine Offenbarung wirkt durch Mythologie hindurch, d. h. setzt überall die Spannung und Verdunkelung des wahren Gottesbewußtseins im Heidenthum voraus. Das A. T. besteht nur durch den Gegensatz des wahren Gottes gegen den falschen. Es hat zur Voraussetzung den Gott Elohim, der doch auch der Ausgangspunkt des Polytheismus geworden ist. Deßhalb ist der Monotheismus Abrahams noch kein unmythologischer. Die Offenbarung im A. T. haftet an dem heidnischen Princip wenn auch als zum bloßen Stoffe gewordenen. Deßhalb mußte das Christenthum das A. T. als solches wie das Heidenthum aufheben, indem es die Offenbarung von dem Zusammenhange mit diesen heidnischen Elementen los machte (I, 145. 148. 160. 170. IV, 123. 124. 132 ff.). Mit Recht findet Schelling im A. T., wie im Christenthum die Religion der Offenbarung des ethisch-geistigen Gottes, aber noch gebunden und gehemmt durch das Wesen der Völkerreligionen, aus denen und denen gegenüber sie sich entfaltet hat.

Aehnlich beurtheilt trotz stärkerer Befangenheit in Gedanken Hegels Billroth den Werth des A. T. Es fehlt ihm noch die Innerweltlichkeit Gottes. Die Trennung von Endlichkeit und Unendlichkeit ist noch nicht innerlich aufgehoben; die Güte, Gnade und Barmherzigkeit Gottes werden noch als äußerlich geschichtlich vermittelte, in eine Volksgeschichte verflochtene, offenbar. Aber es ist Offenbarung. Die unmittelbare Einheit von Gott und Welt ist aufgehoben, und im Volke hat der Mensch eine wirkliche und wahrhafte Verbindung mit Gott. Auch Stuhr, und bei aller sonstigen

Digitized by Google

Einseitigkeit des Urtheils im Grunde auch Köppen, fassen das A. T. in dieser Weise auf. Und Braniß lehrt (24) „bis zur Versöhnung zwischen Natürlichem und Göttlichem müssen sämmtliche Völker in zwei große Categorien zerfallen, deren eine die Natur, die andre Gott als bestimmende Macht ausspricht. In jener ist zwar auch das Göttliche gegeben, aber nur als ein von der Natur bestimmtes, und ebenso ist in dieser das Natürliche vorhanden, aber nur als das von Gott bestimmte. Der concrete geschichtliche Ausdruck dieser beiden Categorien ist Heidenthum und Judenthum. Ihr ursprünglicher Gegensatz ist der Schlüssel zum Verständnisse alles Lebens der vorchristlichen Welt". Und Lotze sagt „Unter den theokratischen Völkern des Orients erscheinen uns die Hebräer wie die Nüchternen unter Trunkenen. Dem Alterthume freilich dünkten sie die Träumer unter Wachenden zu sein" (III. 147).

5) Wenn wir die Religion des A. T. noch ohne Rücksicht auf das N. T. rein geschichtlich in's Auge fassen, so stellt sie sich in ihrer Vollendung zweifellos unter die Prophetenreligionen oder die ethisch-geschichtlichen Religionen im engeren Sinn des Wortes, und unterscheidet sich von den Naturreligionen oder Völkerreligionen. Zugleich aber zeigt sich diese ihre Vollendung als Ergebniß einer noch erkennbaren geschichtlichen Entwicklung, die sich an Natur- und Völkerreligionen anschließt. In den elementaren Naturreligionen fühlt sich der Mensch in seiner Ohnmacht und Bedürftigkeit durch die übermächtigen Eindrücke des Naturlebens wie durch eine ihm entgegentretende höhere Macht bedingt, mit der er in persönliche Beziehung zu treten sucht, um sie sich dienstbar oder doch geneigt zu machen. Sie stellt sich ihm wie jede wirkende Macht als seinem eignen geistigen Leben verwandt dar. Aber es ist zunächst nicht das sittliche Leben seines Geistes, das er in ihr wiederfindet, sondern die bloße Macht, der bloße Wille. Die Frage nach der Einheit oder Mehrheit der Götter ist noch etwas wesentlich Gleichgültiges. Es ist ja im letzten Grunde die gleiche Macht, welcher der Mensch überall gegenüber steht, und sie tritt ihm dennoch in tausend verschiedenen ja streitenden Aeußerungen und Erscheinungen entgegen. Gegenüber der systematischen Entfaltung der Göttervielheit in den Culturreligionen kann deßhalb dieses ursprüngliche Heidenthum dem Monotheismus verwandt erscheinen, weil die Besonderheit der einzelnen Erscheinungen des Naturlebens an sich religiös gleichgültig und nur ihre Macht und

Digitized by Google

Wirkung von Interesse ist, weil sie deßhalb auch zusammengefaßt, verwechselt und in einander übergeleitet werden können. In Wahrheit aber ist von einer Einheit Gottes, wie sie der wirkliche Monotheismus fordert, schlechterdings keine Rede, und man darf sich in dieser Beziehung nicht dadurch irre machen lassen, daß Gebete und Loblieder den Gott, den sie preisen, absichtlich oft wie den einzigen Gott und Herrn erheben. Diese Religionen sind stets Volksreligionen, abhängig von der Besonderheit des Volksthums, von der Beschaffenheit des Landes und Klimas, von den Beschäftigungen, Befürchtungen und Bestrebungen des Volkslebens und ohne Beziehung auf das besondre Leben des Einzelnen. Der Cultus ist in das tägliche Leben des Volkes mit verflochten. Fast überall sind totemistische Vorstellungen nachweisbar, und ebenso häufig der Todtencultus. Aber daneben finden sich tausend andre Weisen, sich das Räthsel des Lebens und die Abhängigkeit der menschlichen Gesellschaft von unberechenbaren Mächten religiös nahezubringen. Ein theoretisches Interesse an den Göttern ist nicht vorhanden, und die Beziehungen zwischen der Religion und der Sittlichkeit sind noch ganz unklar und schwankend. Soweit wir sehen können, hat solche Art von Religion einst überall geherrscht, unendlich verschieden in allem Einzelnen, aber gleicher Art und gleichen Werthes im Ganzen. Die Stämme fühlen sich an in der Welt wirkende überweltliche Mächte gebunden. Aber nicht Liebe und Bewunderung bindet sie, nur Furcht und Eigennutz. Sie sich dienstbar zu machen durch Zauberei, ist der Zweck des Cultus. Sie zerfallen nicht in gute und böse; vielmehr sind sie alle unberechenbar, unheimlich, gespenstisch. Und mit ihnen fließen die spukartig gedachten Geister der Verstorbenen zusammen, zunächst gefürchtet, aber doch die Grundlage bietend zu einer höheren Stufe, dem religiösen Ahnencultus. Gegenwart und Macht der Götter erscheinen an bestimmte Orte und Naturdinge gebunden, hie und da auch schon an Gegenstände, welche die Verehrung für sie geschaffen hat. Felsen, Bäume, Berge, Quellen, aber auch primitive Heiligtümer und geweihte Zeichen, gelten als Mittel, mit ihnen in Verbindung zu treten, und Zauberformeln, oft in der Hand von Extatikern, sollen sie beeinflussen.

Auf wesentlich gleicher Stufe, aber doch mit besonderer Entwicklungskraft ausgestattet, erscheinen uns die Anfänge des indogermanischen und semitischen Heidenthums. Von dem semitischen wird ausführlich zu handeln sein. Hier mag nur darauf hingewiesen

Digitized by Google

werden, daß die Herrschaft des Stammgottes in seinem Volke in ihm wichtiger erscheint als sein Naturcharacter, daß in den Götternamen diese Seite der Religion immer ausschließlicher ausgeprägt ist, und daß die Frömmigkeit wesentlich begeisterte, mit Furcht gemischte, Hingabe an den Willen des unbeschränkten Königs wird. Die Möglichkeit der Entwicklung zu einer prophetischen und sittlichen Religion und zum Monotheismus liegt hier in einem an sich weder ethischen noch monotheistischen Heidenthume vor. — Auch die Götter der Arier sind zunächst Elementargeister, verwandt und vermischt mit den Seelen der Menschen, und haben nicht ethische Art, wie ja das Naturleben gleichgültig ist gegen den Gegensatz des Guten und Bösen. Aber als die gemeinschaftliche Quelle dieser Naturmächte erscheint der Lichthimmel, der unwillkürlich den Begriff des Wahren und Guten mit sich führt. Die diesen Göttern zugewendete religiöse Stimmung ist nicht Furcht, sondern Begeisterung und Liebe. Als „Väter" der Volksgenossen werden sie geehrt. Es ist eine freudige, heldenhafte Religion. Die Entfaltungen des Naturlebens werden die reiche Quelle tiefsinniger poetischer Mythenbildung. Und weil die Naturerscheinungen, auch wenn man sie als Einheit faßt, doch wieder nur etwas Relatives, gleichsam nur vorübergehende Aeußerungen eines unbekannten Höheren sind, so wird die religiöse Weltanschauung mit einer Art von Nothwendigkeit von einer philosophischen umschlossen, die in der eignen Seele das Räthsel des natürlichen Lebens lösen will, in dem auch die Götter mit beschlossen sind. Hier ist die Quelle der reichsten Poesie, der Heldenfreudigkeit und Cultur; hier auch der stärkste Trieb zur Ethik und Philosophie. Aber nicht die Bedingung für echte Prophetie, und für wahre Offenbarung. Denn wo das Göttliche im Grunde selbst relativ ist, und der Mensch sich den Göttern ebenbürtig fühlt, da wird seine höchste Erhebung nicht die des Propheten, sondern des Philosophen und Dichters; da geht die Religion in Metaphysik und Ethik unter. Und wenn ein prophetischer Genius auf dem Boden solcher Religion aufsteht, dann wird er über die relativen Götter hinaus zu dem Einen Absoluten greifen, welches er reiner in sich selber fühlt, als in dem Leben der Natur. Er wird zum Pantheisten, oder wie Buddha zum Atheisten werden.

Das elementare Heidenthum hat sich überall mit steigender Cultur zu einer höheren Stufe entwickelt. Bald ist unter dem Einfluß philosophischer Priestergeschlechter ein pantheistischer Polytheismus

Digitized by Google

entstanden, wie bei den Babyloniern und Phöniken, bei den Indern und bei den Aegyptern. Bald ist durch Dichter auf Grund einer freien und lebensfreudigen Volksentwicklung ein ethischer Polytheismus entfaltet, wie bei den Griechen, oder in der Edda. Bald hat sich unter dem Einflusse der Staatsmoral eine politische Religion gebildet, in der die alten Naturmächte in den Mächten des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens aufgegangen sind, wie in der römischen Reichsreligion und bei den Chinesen. Aber nirgends ist die Stufe der Natur- oder Volksreligionen wirklich überschritten. Nirgends tritt uns religiöse Genialität prophetischer Menschen als Quelle der Religion entgegen, so oft uns auch philosophischer Tiefsinn oder poetische Kraft oder der sittliche Ernst bürgerlicher Gesinnung Achtung abnöthigen. Der auf sich selbst gestellten geistigen Entwicklung fehlt die Kraft, das Göttliche als Geist schlechthin über die Natur zu erheben und es mit der Idee des sittlich Guten folgerichtig eins zu denken. Und nirgends wird verstanden, daß die Gemeinschaft des Menschen mit Gott eine innerliche, und daß ihr Ausdruck das gesammte Gemeinschaftsleben der Menschen als Menschen, nicht der Einzelvölker sein muß.

Nur drei Religionen außer dem Christenthume sind überhaupt mit der alttest. in Vergleich zu stellen, weil sie auf Grund von Naturreligionen durch die schöpferische Kraft des religiösen Genius hervorgerufen sind: die persische und buddhistische einerseits, der Islam andrerseits. In vielen Beziehungen erinnert das A. T. an die Religion der Perser, wie sie gewesen ist, ehe sie mehr und mehr durch die Aufnahme von fremden Elementen ihre Reinheit und Kraft einbüßte [1]). Beide Religionen schließen sich an eine noch ziemlich einfache und unentwickelte, zum eigentlichen systematischen Polytheismus noch nicht entfaltete, Gestalt der Naturreligion, hier der semitischen, dort der arischen an. Beide sind dem Anschein nach durch religiöse Genialität prophetischer Männer über ihren Naturboden zu einem geistigen Gottesbegriffe erhoben. In beiden sind die

[1]) Herodot I, 131. vgl. Xenophon Cyrop. VII, 5. 53. Oec. IV, 24. vgl. die Inschriften von Behistun und die Grabschrift des Darius zu Naksh-i-Rustam. Zu der ganzen noch vielfach dunkeln Frage vgl. James Darmesteter in Max Müllers Sacred books of the East Vol. IV Introduction. Koresch selbst scheint nach den babylonischen Documenten der semitischen Naturreligion nicht abgeneigt gewesen zu sein. (A. H. Sayce Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. D. Ü. Leipzig, Otto Schulze. S. 184 ff.)

Digitized by Google

Windeln der Naturreligion noch sichtbar in der Vermischung des sinnlich Heiligen mit dem sittlich Heiligen, in der hohen Werthschätzung bestimmter Formen des äußern Lebens und in der engen Beziehung der Religion auf das Sonderleben des Volkes. Beide tragen in Sage und Mythus noch mannigfache Elemente der Naturreligion an sich, aber verwischt oder umgestaltet. Beide haben auch in einer officiellen Restauration lange nach dem Abblühen ihrer ersten Entwicklung ein neues gesetzliches Dasein auf Grund heiliger Schriften erhalten (Sassaniden, Esra). So begreift es sich, daß beide Religionen sich zuerst sympathisch berührt haben (B. Jes. XLIV. XLV).

Aber den Persern in der Zeit nach Darius sind keine prophetischen Männer zur Fortentwicklung ihrer Religion geschenkt, die dem Geiste der Religion den Sieg über ihre ceremoniale Seite hätten verbürgen können. Ihre Volkskraft erschöpfte sich in politisch-kriegerischen Leistungen und sie schlossen sich nicht von den Völkern der Naturreligion ab, sondern sammelten sie als Herrschervolk um sich. Als die Kraft und Einfachheit des ersten religiösen Aufschwungs vorüber war, konnte das persische Volk dem übermächtigen Eindrucke der asiatischen Culturreligion nicht widerstehen, während Israel durch seine Propheten wenn auch in schwerem Ringen vor diesem Geschicke bewahrt blieb, bis seine Religion hinreichend gereift war, um den Eindruck jener Elemente nicht mehr zu fürchten [1]). Und beide Religionen sind doch auf ganz verschiedenem Boden erwachsen. Wohl ward bei den Persern der große Lichtgott der arischen Religion zum einigen wahren Gott, zur Quelle des Guten, zum alleinigen Gegenstande religiöser Liebe und Verehrung. Aber er blieb umgeben von einem Kranze wesensähnlicher Geister, denen religiöser Cultus geweiht wurde, und damit war die Brücke zum Polytheismus offen gehalten, während die Elohim des Alten Testamentes für den Volkscultus gleichgültig geblieben sind. Und ein Rest von Natur erschien über diesen Gott hinausreichend, das als wesenhaft gedachte Gebiet des Uebels und des Bösen. Wohl ist Angro-Mainyus, der schlagende verneinende Geist, nicht Gott im religiösen Sinn; das ist nur Ahura-mazdao. Aber er vertritt eine Seite des Daseins, die nicht mit dem Gottesbegriffe aufgeht. Er ist das Zeichen der nicht überwundenen arischen Naturreligion, des bloß relativen Gottes-

[1]) Das Schicksal der persischen Religion nach Artaxerxes zeigt, in welche Bahnen Israels Religion durch eine Weiterentwicklung der von Salomo eingeleiteten Großmachtspolitik gewiesen wäre.

Digitized by Google

begriffs. Den hebräischen Propheten aber bot ihre semitische Naturreligion in ihrer elementaren Einfachheit den Weg, auf religiöse Weise durch die Kraft der Gottesfurcht Gott schlechthin über die Welt zu erheben, ohne daß ein solcher Rest zurückblieb, und so auf practisch-religiösem Wege zum reinen Monotheismus zu gelangen. So war nicht in Iran, sondern in Israel der Boden für das wahre Gottesreich.

Mit der zweiten indogermanischen Prophetenreligion, dem Buddhismus, hat die alttestamentliche Religion keinerlei Verwandtschaft, sowenig wie mit den philosophischen Entfaltungen auf dem Boden der griechischen Religion. Der Buddhismus ist die prophetische Reformation der schon hoch entwickelten pantheistischen Priesterphilosophie Indiens und hat in seiner Stellung zu dieser manche Verwandtschaft mit dem Christenthume in seinem Gegensatze zum Pharisäismus und zur Priesteraristokratie. Er ist die folgerichtigste Entfaltung der pantheistisch gewordenen Naturreligion. Denn wenn die Götter nur innerhalb der Weltentwicklung wirkende Mächte sind, so ist der Geist des Menschen, der seine Ueberweltlichkeit erkennend sich über die Natur erhebt, mehr als sie alle. Vor dem Menschengeiste, der sich selbst befreit hat, beugt sich die Schaar der Götter. *Der idealistische Atheismus, nicht der Naturalismus, ist das letzte Wort der Naturreligion.* Und wenn der Erscheinungswelt der Ursprung aus dem Göttlichen fehlt, so ist das einzige würdige Urtheil des Geistes über sie das Urtheil des Pessimismus. Denn als bloße „Welt" betrachtet ist sie nicht gut, und ihr anzugehören ist *kein* Gut. Wo sich die Frage zwischen dem Optimismus des „neuen Glaubens" und dem Pessimismus Schopenhauers erhebt, kann die Antwort der tieferen Geister nur für den letzteren ausfallen. Nur wer an den zwecksetzenden Gott glaubt, der Geist und Liebe ist, hat das Recht, die Welt optimistisch anzusehen, ohne sich der Oberflächlichkeit schuldig zu machen.

Der Islam endlich läßt einen Vergleich mit dem A. T. schon deßhalb nicht zu, weil sein gesammter religiöser Kern aus ihm entnommen ist. Wohl hat Mohammed gleich den Trägern der Religion Israels gegenüber einer ziemlich elementar gebliebenen semitischen Naturreligion den Glauben an den *einen* allmächtigen Herrn der Welt mit ursprünglicher religiöser Wärme verkündigt, und seine Religion ist von den Lebensbedingungen des damaligen arabischen

Digitized by Google

Volkes stark beeinflußt. Aber er hat die alttestamentliche Religion, wenn auch in unreiner und getrübter Gestalt, ja er hat auch einseitige Erscheinungen des Christenthums gekannt. Was er selbst hinzuthat oder hinwegnahm, zeigt die Begabung Mohammeds im Sinne der religiösen Persönlichkeit und des Volksführers und seine gesunde Abneigung gegen pharisäische Kleinlichkeit in der Beurtheilung des Lebens, zugleich aber einen großen Mangel an sittlichem Ernste und an Idealismus in Beziehung auf die Aufgabe der menschlichen Sittlichkeit. So mächtig der Islam auch weltgeschichtlich gewirkt hat, religionsgeschichtlich muß er als eine Entartung der alttestamentlichen Religion, als eine Häresie, aufgefaßt werden, die nur lebensfähig war gegenüber dem Aftergeiste des talmudischen Schriftgelehrtenthums, und dem Götzendienste und Heidenthume der christlichen Kirche des Orients.

Capitel 4.

Altes und Neues Testament.

1) Christus und seine Apostel stellen sich zu der alttestamentlichen Religion nicht bloß wie zu einer geschichtlich äußerlichen Vorbereitung der Erscheinung des Christenthums, sondern wie zu einer Art der Frömmigkeit, die Grundlage bleiben kann und soll auch innerhalb der christlichen Frömmigkeit [1]). Schon das macht es dem Christen selbstverständlich, daß die alttestamentliche Religion nur im Zusammenhange und in wesentlicher Einheit mit dem Christenthume aufzufassen ist. Für einen alttestamentlich Frommen bedurfte es keiner Religionsveränderung, um ein Christ zu werden. Gefordert

[1]) Auch Paulus will sich nicht von der alttestamentlichen Religion als solcher lossagen; er bestreitet nur dem Gesetze, das er ja auch im Heidenthum als vorchristliche Religionsform erkennt, die Kraft selig zu machen und wahres Leben zu zeugen. Wie weit er davon entfernt ist, Gesetz und Altes Testament gleichzustellen, das zeigen am deutlichsten seine aus dem Alten Testamente genommenen Beweise dafür, daß nicht das Gesetz die ursprüngliche und bleibende Form der wahren Religion sei, sondern der Glaube (Röm. 4, 1—6. Gal. 3. 4, 21 ff. vgl. Gen. XV, 6. Habac. II, 4). Während die Religionsgeschichte erkennt, daß der Levitismus zwischen die Religion der Propheten und das Christenthum hinein gekommen ist, sagt Paulus nach seiner Ansicht von dem Alter des Pentateuch, das Gesetz sei zwischen die Abrahamsreligion und das Christenthum hineingekommen (Röm. V, 20).

Digitized by Google

wurde nur die entscheidende Glaubensthat, wie jede prophetische Predigt sie doch auch fordert, und die bußfertige Gesinnung, die ebenfalls eine unveräußerliche Forderung aller Propheten ist, die das Kommen des Reiches Gottes verkündigen. Jeder Heide mußte im eigentlichen Sinne des Wortes bekehrt werden, d. h. seine religiöse Stellung und Gesammtanschauung von Grund aus aufgeben, um ein Christ zu werden. Der Jude konnte auch als frommer Christ ein frommer Jude bleiben. So ist Jacobus der Gerechte, so sind wohl überhaupt die Zwölfapostel, ganz ebensowohl Musterbilder alttestamentlicher Frömmigkeit gewesen, wie Christen im vollen Sinne des Wortes, während ein Christ unmöglich zugleich ein frommes Mitglied des griechischen oder römischen Tempels bleiben konnte. Das Psalmbuch ist seinem religiösen Grundinhalt nach noch heute das religiöse Liederbuch der christlichen Kirche. Ja es giebt schlechthin keine neutestamentliche Anschauung, die sich nicht als abschließende Gestaltung alttestamentlicher Anfänge erwiese, keine wahrhaft alttestamentliche Anschauung, die nicht zu ihrer neutestamentlichen Vollendung innerlich hindrängte. So muß der Christ in dem Geiste der alttestamentlichen Religion denselben Geist erkennen, den er als den vollkommenen, in menschlich-persönlichem Leben dargestellten Geist des sich offenbarenden Gottes in Jesu Christo empfängt. Das A. T. muß ihm eine Religion der Offenbarung sein, und zwar der Offenbarung des göttlichen Geistes, der erlösend und versöhnend zu dem göttlich-menschlichen Leben hinführt, wie es sich in Jesu bleibenden Ausdruck geschaffen hat. Wir erkennen um Christi willen den Geist der Offenbarung im A. T. Die ersten Jünger erblickten um des A. T. willen in Christus den Sohn Gottes. Wir verstehen die Religion des A. T. nicht aus den Gesetzen der natürlichen menschlichen Geistesentwicklung, sondern aus der Offenbarung des Geistes Gottes, der das geschichtliche Leben des Volkes Israel zu einer Geschichte des Reiches Gottes ausgestaltet. Sie selbst sieht sich als Ergebniß der Offenbarung an, die dieses Volk immer bestimmter von den übrigen trennt. Die Genesis erzählt immer wieder von Aussonderungen aus der Menge der Menschheit. Das Gesetz will eine göttliche Grenze gegen die Völkerwelt ziehen. Selbst Männer wie Moses und Jesaja unterscheiden bestimmt zwischen ihren eignen Gedanken und der Gottesstimme, die sich zwingend in ihrem Innern offenbart. Auch Zeichen und Wunder dürfen dem Volke nicht zum Beweise der Wahrheit werden, wo sie nicht der

Digitized by Google

einmal bezeugten Wahrheit dienen. Und Israels eignes Volksleben erscheint immer geneigt, sich der Religion des A. T. zu widersetzen. — Das N. T. erkennt diesen Anspruch des A. T. rückhaltlos an.

Die Religion des A. T. gelangt zu dem Göttlichen nicht durch Idealisirung des Erfahrungsmäßigen, weder nach dem Grundsatze der Schönheit, noch des Zweckes noch nach irgend einem andern. Sie erfaßt es mit der unerschütterlichen Gewißheit innrer unmittelbarer Erfahrung als das schlechthin über die Erscheinungswelt hinausliegende und zur Herrschaft berechtigte. Die religiöse Wahrheit leuchtet in ihr völlig ursprünglich auf, nicht als Ergebniß der Weltweisheit oder Naturerkenntniß, sondern als das schlechthin Gewisse, dem innern Leben selbst sich Erweisende. Also die Gotteserkenntniß in Israel ist durchaus auf religiösem Wege entstanden und darum rein practisch, nicht auf dem Wege der Philosophie oder der Dichtung gewonnen. Solche ursprüngliche religiöse Ueberzeugung aber ist niemals als Ergebniß früher vorhandener Erkenntnisse oder Zustände allein zu begreifen. Sie ist entweder Illusion, oder sie bezeugt die Wirkung des Geistes Gottes auf Menschen, die begnadigt sind, ihren Brüdern Dolmetscher des himmlischen Lebens zu sein. Die Schöpfer der Religion des A. T. sind Propheten, nicht Weltweise, Priester oder Dichter, und diese Religion ist aus Offenbarung zu erklären. Gott hat diesem Volke Männer erweckt, die nach ihrer ursprünglichen, durch die Führungen ihres innern und äußern Lebens entwickelten religiös-sittlichen Anlage den erlösenden Gotteswillen mit der Menschheit, die befreiende religiöse Wahrheit, schlechthin ursprünglich zu verstehen vermochten, nicht durch menschliche Weisheit und Geistesarbeit, sondern als eine der Seele unwiderstehlich sich bezeugende Gewißheit.

Aber auch diese Religion, wie Alles was sich in der Welt entfaltet, steht im Zusammenhange der Gesetze der Entwickelung. Aus geschichtlichen Bedingungen nicht erklärbar, ist sie doch ohne geschichtliche Voraussetzungen nicht zu verstehen. Auch das A. T. selbst läßt dem Abraham in der Religion der Semiten, dem Moses in der Verehrung des Gottes der Väter solche geschichtliche Vorbedingungen gegeben sein. Gewiß mit Recht, — mögen uns diese Voraussetzungen auch vielfach dunkel bleiben.

Und die Spuren gesetzmäßiger geschichtlicher Entwicklung sind in

Digitized by Google

der Religion des A. T. deutlich genug. Sie hat das geistige Gut des hebräischen Volkes nicht ausgestoßen, sondern angeeignet, natürlich nicht ohne daß sich dem Kenner Spuren davon verriethen, was dasselbe ohne sie gewesen ist[1]). Sie hat Volkssitten, Feste, Sagen, ja auch mythische Vorstellungen, vielleicht sogar außerisraelitische, als Stoff mit in ihren Entwicklungsgang aufgenommen. Sie hat die vorhandenen sittlichen Volksanschauungen des orientalischen, speciell des bedawinischen Lebens nicht mit einem Zauberschlage in vollkommene Sittlichkeit umgewandelt, sondern von Innen heraus durchdrungen und gereinigt, nicht ohne „um der Härtigkeit des Herzens im Volke willen" Manches zu dulden, was ihrem wahren Wesen und ihren Grundsätzen nicht entspricht. So die Blutrache, die Sclaverei, die Vielweiberei und die damit zusammenhängende willkürliche Ehesitte. Sie hat die volksthümlichen Gestalten organisch weiterentwickelt, z. B. den Wahrsager nicht unmittelbar in einen rein geistigen Gottespropheten umgewandelt, sondern erst allmählig die Prophetie aus dem natürlichen Schooße der Traumdeutung und Wahrsagerei befreit und zu ihrer vollkommenen Höhe geführt. So hat sie sich nur stufenweise nach geschichtlichen Gesetzen und vollkommen erst in Christo zum Bewußtsein ihres wahren Wesens erhoben.

2) Das Grundwesen der biblischen Religion ist nur eines, und dem unbefangenen Beobachter kann es nicht schwer werden, es aufzufinden. Die Erzählungen dieser Religion beziehen sich alle darauf, daß Gott seinen heiligen Willen in einer menschlichen Gemeinschaft verwirklichen will, daß er sich offenbart, um durch die menschliche Sünde hindurch und trotz derselben, also erlösend und versöhnend ein Reich Gottes in diesem Volke herzustellen. Die Geschichte dieser Religion ist die Geschichte des Reiches Gottes, der Erlösung und Versöhnung, und schon die heilige Sage hat keinen andern Mittelpunkt. Die Weisheit verkündet die Wege auf denen sich das göttliche Leben findet, also die Gesetze des Gottesreiches. Die Einrichtungen, Ordnungen und Gesetze sollen ein dem göttlichen Willen entsprechendes Volksleben begründen. Die Poesie stammt aus der Freude über die Lebensgemeinschaft mit Gott, oder der Trauer um ihren Verlust, oder der Sehnsucht nach ihr. Die Weissagung ist der Ausblick auf ein vollkommenes Reich Gottes.

[1]) Z. B. Gen. VI, 1—3. XXXII, 25 ff.

Digitized by Google

Sogar die Zweifel und Kämpfe drehen sich um diesen Mittelpunkt. Kurz der Grundgedanke der biblischen Religion ist das Reich Gottes auf Erden. Nicht als das erträumte Ideal phantastischer Schwärmerei, sondern als ein wirklich der Erfahrung zugängliches geschichtliches Heil, das die freudige Gewißheit seiner Vollendung in sich selber trägt.

3) Wie verhalten sich nun innerhalb dieser einheitlichen Religion A. und N. T. zu einander? Wir müssen es ablehnen, mit der altkirchlichen Ansicht beide Religionen einfach zusammenzustellen, oder doch im Christenthume nur eine im Wesentlichen selbstverständliche Vollendung der alttestamentlichen Religion zu sehen. Nicht eine theoretische Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen macht das Wesen dieser Religion aus, sondern der in menschlichem Gemeinschaftsleben Gestalt gewinnende Wille Gottes. So muß, sobald Gottes Leben menschlich-persönlich verwirklicht ist, eine ganz neue Stufe der religiösen Entwicklung beginnen. Die vorhergehende Stufe muß als Schatten, als Vorbild, als vorübergehend erscheinen. Wer wirklich in Jesu die vollkommne Offenbarung Gottes in menschlichem Leben und in den Seinen die Gemeine des Reiches Gottes sieht, dem ist auch Jesus der „welcher allein Gott geschaut hat", und das Christenthum ein schlechthin Neues. Nur wo man das Hauptgewicht auf die theoretische Erkenntniß übernatürlicher Dinge legte, konnte man meinen, auch die „Geheimnisse" des Christenthums, d. h. doch dasjenige Hervortreten des menschlich werdenden Lebens Gottes, welches der christlichen Stufe eigenthümlich ist, schon im Alten Testamente offenbart zu finden [1]). Es zeigt eine zu schwache Empfindung von dem schlechthin einzigen Wesen der religiösen Erscheinung Jesu, wenn man das Christenthum nur etwa in dem Sinne als eine Entwicklung der Religion Israels fassen will, wie sich auch innerhalb des Alten Testamentes aus der altisraelitischen Anschauung die prophetische gebildet hat.

Die alttestamentliche Religion ist die Religion des werdenden Gottesreiches. Dieses Reich bleibt noch in den Grenzen eines politischen Gemeinwesens beschlossen, ist also national beschränkt. Das göttliche Leben prägt sich in Form und Bild, also in äußerlicher und darum vergänglicher Weise aus. Der Gotteswille steht

[1]) Der Supranaturalismus (Hengstenberg), der Socinianismus (vgl. Dieftel Jahrb. f. deutsche Theol. VII. 4. 709 ff.). Richtigere Ansätze bei den Coccejanern, aber ohne genügenden geschichtlichen Sinn (v. Hofmann).

Digitized by Google

noch als bloßes Ideal vor dem menſchlichen Herzen, alſo weſentlich als Soll, als Geſetz. Seine wahre menſchliche Verwirklichung wird nur gehofft und geweiſſagt. Die im Heidenthum vorhandene aber nicht gefühlte Trennung des Göttlichen und Menſchlichen wird empfunden, aber ſie beſteht als aufzuhebende noch fort. Es iſt die Religion des heiligen Volkes, der heiligen Formen, des Geſetzes, der Weiſſagung und der Gottesfurcht. Das Chriſtenthum iſt die Religion des vollendeten Gottesreiches. Das göttliche Leben hat ſich perſönlich und geiſtig und darum für alle menſchliche Entwicklung bleibend im menſchlichen Leben geoffenbart, und wirkt deßhalb als Geiſt, als innerer Trieb, als neue Lebenskraft. Seine vollkommene Entfaltung wird nicht mehr bloß gehofft, ſondern ebenſowohl als vorhanden wie als zukünftig aufgefaßt d. h. geglaubt. Mit der Trennung des Göttlichen und Menſchlichen ſind Heidenthum und A. T. zugleich aufgehoben. Es iſt die Religion der Gottmenſchheit, darum der ewigen Verſöhnung und der Humanität, — des Geiſtes und der Liebe, darum der wahren Erlöſung, — des Glaubens und der Kindſchaft. Das Reich Gottes, im A. T. unvollkommen in der äußerlichen Form eines Volkslebens verwirklicht, und beim Verfalle dieſes Volks zum Hoffnungsbilde geworden, iſt in der Perſon Jeſu und den von ihm ausgehenden Wirkungen verwirklicht, aber als geiſtiges, das in der Erſcheinungswelt nach ſeinem reinen Ausdrucke ſtrebt und darum in die ewige Welt hinaus weiſt. Das Neuteſtamentliche iſt nicht als geheimnißvolle Lehre ſchon im A. T. vorhanden [1]). Aber die Triebe und Keime des chriſtlichen Heils ſind wenn auch unklar und unbewußt im A. T. gegeben und das altteſtamentliche Heil erhält ſeine wahre Bedeutung erſt im N. T. In beiden Religionen iſt eine innre Lebenseinheit. Keine neuteſtamentliche Heilsform iſt ohne die altteſtamentliche verſtändlich. Aber keine altteſtamentliche Heilsform iſt als ſolche ſchon chriſtlich, ſondern eine jede wird es erſt, wenn ſie in dem Lichte des neuen Geiſtes eine neue Beleuchtung empfangen hat. So kann nicht bloß Niemand neuteſtamentliche Theologie geben, der nicht ein gründlicher Kenner der altteſtamentlichen iſt, ſondern auch wer das N. T. nicht berückſichtigt, wird dem A. T. ſtets einſeitig gegenüberſtehen. Wer das

[1]) Vetus testamentum in Novo patet, Novum in veteri latet. vgl. Augustin de catechiz. rudibus 4, 8 in veteri testamento est occultatio novi, in novo testamento est manifestatio veteris. vgl. contr. Faust. 15, 2. Enarr. in Ps. 84, 4.

Digitized by Google

Ziel nicht kennt, wird auch manche Krümmung des Weges nicht verstehen. Wer die Frucht nicht gesehen hat, dem wird in der Blüthe und ihren Keimen Manches für immer ein Räthsel bleiben.

4) Das Gebiet der alttestamentlichen Theologie erstreckt sich, soweit sich in der vorchristlichen Religion noch ein schöpferisch selbstbewußter einheitlich weiterführender Geist zeigt. Ihre Aufgabe ist beendet, sobald dieser Geist aufhört, sobald fremdartige Einflüsse zu herrschen anfangen oder die rein schriftgelehrte Behandlung der alttestamentlichen Religion als einer vollendeten herrschend wird. Was sich von da an noch von Neuem oder Eigenthümlichem gebildet hat, das gehört in die Einleitung zur neutestamentlichen Theologie, welche die religiösen Zustände zu schildern hat, unter denen das Christenthum auftrat. So können wir als Grenze unsrer Aufgabe kurz die Aufrichtung des Priesterstaates nach den maccabäischen Kämpfen bezeichnen. Bis dahin regt sich wenigstens in Einzelnen noch immer schöpferisch der Geist der alten Religion, und die Einheit wird trotz aller Gegensätze doch noch äußerlich festgehalten. Im Zeitalter der Hasmonäer aber stehen Palästinensisches, Hellenistisches, Orientalisches, Pharisäer, Sadducäer, Essäer neben einander. Das schriftgelehrte Wesen kommt zur völligen Ausbildung und Herrschaft. Das A. T. erscheint als ein schlechthin abgeschlossenes unantastbares heiliges Schriftthum, und die Religion als zunächst vollendet.

Capitel 5.

Perioden und Quellen der alttestamentlichen Theologie.

1) Als Perioden der vorchristlichen religiösen Entwicklung Israels scheinen sich folgende zu empfehlen: 1. Von Adam bis Moses, patriarchalische Periode. 2. Von Moses bis Samuel-David, Zeit der ersten unveränderten Gestaltung des Gottesstaates. Mosaische Periode. 3. Von Samuel-David bis zum Sinken der getrennten Reiche, also bis etwa 800. Zeit der Reichsreligion. Theokratische Periode. 4. Von 800 bis zum Bau des neuen Jerusalem durch Esra und Nehemia. Prophetische Periode. 5. Von Esra bis zu den Hasmonäerfürsten. Hierarchische, priesterlich-gesetzliche Periode.

Digitized by Google

Aber zuerst erweist sich die erste dieser Perioden als durchaus für uns unbrauchbar. Nicht als ob wir bezweifelten, daß das Volk Israel schon vor Moses ein wirkliches Volksleben, vielleicht nicht ohne Erinnerungen volksthümlicher Herrlichkeit geführt hat, oder daß sich bei den Besseren im Volke als Moses auftrat eine Religion vorfand, die der mosaischen zur Grundlage dienen konnte und in ihren Hauptzügen auch im Mosaismus forterhalten ist. Das ist vielmehr sicher anzunehmen. Denn sonst hätte niemals Moses ein ganzes gesunkenes Volk um sich sammeln und eine volksthümliche Begeisterung für seine Religion den Aegyptern gegenüber hervorrufen können. Wie ganz anders muß Mohammed erst im Kampfe eines ganzen Lebens seinen Stamm und sein Volk zu sich zwingen, ehe die Begeisterung des Islam eine nationalarabische wird! Und doch fand auch er in weiten Kreisen seines Volks Elemente reinerer Religion. Hirtenvölker, mit ihrer zähen Anhänglichkeit an Ueberkommenes, schließen sich nicht ohne Widerspruch, wie ein Mann, an eine Religion, wenn sie nicht an väterliche Ueberlieferung oder an längst anerkannte Bestrebungen anknüpft. Aber über den religiösen Character jener Zeit etwas Anderes als ganz Allgemeines zu sagen, dazu fehlen uns durchaus die Quellen. Das Bild der vormosaischen Zeit ist uns nur durch die Volkssage erhalten, und in dieser prägt sich natürlich der religiöse Gehalt der Zeiten aus, in denen sie sich gebildet hat. Erzählungen, die frühestens gegen die Zeit Samuels hin schriftlich festgestellt sind, können uns über die religiösen Verhältnisse der Zeiten Abrahams und Jaqobs Nichts lehren. Sie können nur zeigen, welche Vorstellungen von jenen Zeiten im mosaischen Volke lebten. So können wir nur sagen, in welchem Lichte Israel die religiösen Zustände seiner Urzeit zu betrachten pflegte, nicht welcher Art sie wirklich gewesen sind.

2) Auch in der Zeit des Moses und Josua kann von einer Literatur Israels nicht die Rede sein. Die ältesten uns erhaltenen Stücke sind wohl zweifellos Lieder und volksthümliche Erzählungen, die in unsre jetzigen großen Geschichtswerke verflochten und eingearbeitet sind. Ob manche derselben schon sehr früh zusammenhängende Schriften gebildet haben, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Die Erwähnung des Buches „der Kriege Gottes“ (Num. XXI, 14) und des Buches „der Braven“ (Jos. X, 13. 2 Sam. I, 18) beweist allerdings, daß es alte Liedersammlungen gab, welche die großen Zeiten und Helden der religiösen Volkskriege verherrlichten. Aber

Digitized by Google

das letzte Buch kann erst nach Davids Zeit gesammelt sein. Das Deborahlied und der Grundstock von Jud. VI—XVI werden treue Ueberlieferungen im Volksmunde seit den Zeiten der Richter enthalten. Auch Exod. XV und Gen. XLIX mögen aus dem Anfange der Königszeit stammen. Und die uns erhaltenen alten Pentateuch-Quellen, vorzüglich B (J.), weisen auf eine ziemlich lange literarische Entwicklung zurück. Aber von wirklich zusammenhängenden Schriften besitzen wir ohne Zweifel Nichts was älter wäre als Davids Zeit. Und die Geschichtswerke, die in der Zeit der Könige entstanden sind, wollen wohl Geschichte geben, aber doch nur so, wie das Alterthum das überhaupt beabsichtigte. Und darum setzen sie uns nicht in den Stand, im Einzelnen streng zwischen den Zuständen der alten Zeit und denen der Gegenwart des Erzählers zu scheiden. Wenn wir also der „mosaischen Periode" nur zuweisen wollten, was schlechthin sicher auf sie zurückgeht, so bliebe ein sehr kleiner Rest. Wenn wir aber Alles, was möglicherweise vor David entstanden ist, ihr zurechneten, so würde jede geschichtliche Zuverlässigkeit unsres Bildes verloren gehen. So müssen wir uns darauf beschränken festzustellen, was sich von geschichtlicher Entwicklung bis zum 8. Jahrhundert sicher nachweisen läßt, also die mosaische und die theokratische Zeit zusammenzufassen. Als erste Periode gilt uns die Zeit bis zum Sinken der getrennten Reiche, also bis circa 800 vor Christus, und wir nennen sie die mosaische, Mosaismus, weil ihre religiös sittlichen Grundlagen auf die durch Moses vollbrachte Volksgründung zurückgehen, so sicher wir eine wesentliche Fortbildung in der Richterzeit und vorzüglich seit David annehmen.

Für die davidische Zeit giebt es Quellen von größerem Umfange nicht. Von den als Lieder Davids bezeichneten Psalmen kann außer der Grundlage von Ps. 18 kaum etwas mit Sicherheit auf ihn zurückgeführt werden. Die Lieder welche 2 Sam. 1, 19—27. 3, 33 f. 23, 1—8 erhalten sind, haben für die Religionsgeschichte keine besondre Bedeutung. Reicher fließen die Quellen in der Zeit von Salomo bis zum 8. Jahrhundert. Zwar reicht der Stamm des Spruchbuchs (X—XXII, 16) ebenso wenig wie XXV—XXIX sicher über das 8. Jahrhundert hinaus. Und über Lieder wie Ps. 8. 19a. 29. 1 Sam. 2, 1—10, sowie über das Hohelied muß das Urtheil gegenwärtig suspendirt werden. Aber neben dem alten Zwölfbuch der Richter bieten uns für diese Zeit die älteren Quellenwerke des Hexateuch reichen Stoff. Nicht bloß etwa die Gesetzsammlung Exod.

Digitized by Google

XXI—XXIII, sondern überhaupt die volksthümlich dichterischen Erzählungen, die neben der priesterlichen Quelle durch den Pentateuch gehen. Vor Allem das Buch, das auch für die Urzeiten den Gottesnamen Jahve gebraucht und deßhalb das Buch des Jahvisten genannt wird, bei Ewald des vierten Erzählers der Urgeschichte. Wir bezeichnen diesen Schriftsteller als B (J.) [1]). Er liebt es, in prophetischer Weise schon die Anfänge der Menschheit mit den Zielen Israels zu verbinden. Sein Styl ist reicher als der von A (Q.). Die Gottesanschauung der Urzeit erscheint bei ihm der späteren Religion Israels verwandt und das allmählige Entstehen der rechtlichen und rituellen Eigenthümlichkeiten Israels interessirt ihn nicht. Sein Werk ist von einem viel mächtigeren und unmittelbareren religiösen Geiste getragen als das von A (Q.), und zugleich viel unbefangener dem bunten und wunderreichen Sagenstoffe gegenüber, der sich im Volksmunde ausgestaltet hatte. Ich kann es nicht für richtig halten, das Buch wegen der Erwähnung Assurs und nach seiner Sprache und Anschauung bis an das 8. Jahrhundert herabzurücken. Die jetzige literarische Gestalt des Buches mag auf diese Zeiten führen. Denn z. B. Hosea scheint es noch in einer bunteren und weniger geistigen Form gelesen zu haben [2]). Aber das Buch selbst ist deutlich nicht bloß den späteren Schriftstellern [3]), sondern auch Amos, Micha und Jesaja literarisch bekannt [4]). Auch sind weder der religiöse Gesichtskreis und die Sprachweise irgend so ausgebildet wie auch nur bei Hosea, noch findet sich etwa die Aussicht in die Zukunft ähnlich entwickelt. Eine bestimmtere Rücksicht auf die Hoffnungen des davidischen Stammes und auf den gottesdienstlichen Mittelpunkt in Zion findet sich nirgends. Die Erwähnung des Morijah ist eine ganz späte Textveränderung (Gen. XXII, 2), und auf einen Gegensatz zwischen Judah und Efraim wird nirgends hingedeutet. Die heiligen Orte Israels, gegen deren Verehrung schon Amos und Hosea mit leidenschaftlichem Eifer streiten, sind diesem Erzähler noch Gegenstände völlig unbefangener Freude und Bewun-

[1]) Die Bezeichnungen A, B, C lehnen sich einfach an die Reihenfolge an, in welcher die Quellen uns in unserm gegenwärtigen Buche entgegentreten, und schließen keinerlei Urtheil über ihre Entstehungszeit ein. Da eine feststehende Bezeichnung sonst nicht vorliegt, behalte ich die Zeichen neben andern bei.

[2]) XI, 8. XII, 4. 5. Der Gottesengel „weint und fleht".

[3]) Prov. III. 18. XI, 30. XIII, 12. XV, 4. 1 Kön. XIX, 8 ff.

[4]) Am. II, 10. III, 1. IV, 11. V, 25. Jes. VII, 14. XXXII, 9. (Gen. IV, 23.) Mich. VI, 2—8.

Digitized by Google

derung [1]). Und Assurs Erwähnung gehört da, wo sie am auffallendsten ist, Num. XXIV, 24 f., überhaupt nicht sicher B(J.) an, ist vielmehr wahrscheinlich erst bei der Endredaction eingefügt. Aber auch wenn es anders wäre, — nach den Inschriften der Könige von Assur ist schon unter Jehu Israel von Assur abhängig gewesen. Auf alle Fälle gehörte keine tiefere Länderkunde dazu, um das am meisten kriegerische Volk in Asien, dessen Macht bis in das 14. Jahrhundert vor Christus zurückreicht, zu kennen, auch wenn es Palästina noch nicht berührt hatte (Gen. 2, 14). So glaube ich das Buch in seiner ältesten Gestalt in Salomos Zeit setzen zu können, für die grade die bunte Färbung der Ursage, der erweiterte geschichtliche und geographische Gesichtskreis und das nationale Hochgefühl besonders passen. Und daß es eine feste „Belehrung Gottes" und bestimmte Ordnungen der Jhvhreligion von Alters her gab, beweist ja schon die Art, wie die ältesten Propheten der vorassyrischen Zeit sie für Juda und Israel voraussetzen (Amos II, 4. Hos. VIII, 1. 12).

Mit B (J.) seit alter Zeit eng verbunden erscheint ein Geschichtswerk E (E), das nach dem hier regelmäßig gebrauchten Gottesnamen als das Buch des Elohisten bezeichnet zu werden pflegt. Es beschreibt vorzüglich Israels Stellung zur Völkerwelt, seine Bündnisse und Verkehrsverhältnisse. In der Genesis ist der Traum ein besonders hervortretendes Element seiner Erzählung. Es hat die Schilderung der Urzeit Israels vorzüglich mit Quellen aus den nördlichen Stämmen bereichert, und erscheint jünger als B (J.), wohl aus dem 9. Jahrhundert stammend. Ihm ist die Erhaltung der alten Stoffe zu danken, die als „Bundesbuch" Ex. XIX ff. uns jetzt überarbeitet vorliegen. In den Erzählungen über Israel und Joseph, also wo es sich um Sagen des Nordreiches handelt, liefert es zu den aus ihm und B (J.) zusammengestellten Erzählungen den Hauptbeitrag.

3) Gegen die vierte vorher genannte Periode läßt sich nichts Gegründetes sagen. Zwar Propheten haben in Israel lange vor dem achten Jahrhundert hervorragend gewirkt. Aber der Zusammensturz der ersten Verwirklichung des Gottesstaates und das Sichtbarwerden der Uebermacht der Welt in dem immer gewaltigeren Vordringen der asiatischen Weltmacht gegen das gespaltene Israel, riefen für die ganze Religionsanschauung eine entschiedene Veränderung

[1]) Bethel, Sichem, Beersaba.

Digitized by Google

hervor. Ganz neue Befürchtungen, Hoffnungen, Ziele entstanden. Und die Propheten wurden mehr und mehr Religionslehrer und Schriftsteller und als solche die Schöpfer einer neuen Richtung der Religion. Eine lange und sichre Reihe von Urkunden ersten Ranges bietet uns hier die Sicherheit, ein getreues Bild entwerfen zu können. Auf diese Periode muß jede Geschichte der Religion Israels den Hauptnachdruck legen.

Aber ist nicht das babylonische Exil naturgemäß das passende Ende dieses Abschnitts, so daß die Namen Hebräer, Israeliten, Juden zugleich die drei Perioden des Mosaismus, der Propheten und der nachexilischen Entwicklung bezeichnen? Gewiß macht das Exil für die Geschichte des Volkes Israel den entscheidenden Abschnitt. Aber so gewiß auch seit Ezechiel und dem priesterlichen Gesetze eine Veränderung in der ganzen religiös-sittlichen Anschauung Israels beginnt (Kuenen, Wellhausen), so gewiß erreicht im Exile doch nicht bloß die gesetzgeberische, auf die heilige Form gerichtete, sondern auch die prophetische Entwicklung ihre innerlichste und eigenthümlichste Gestalt. Die Vergeistigung der väterlichen Religion im Geiste prophetischer Anschauung ist grade in den Stücken am Schlusse des Exils höchst gewaltig, wenn auch eigenartig. Und die Gemeine, welche die Stadt neu zu bauen beginnt, ist immer noch stark von dem prophetischen Geiste getragen, wenn derselbe auch unfreier zu werden beginnt (Sac. VII, 8 ff.), und nur unbedeutend sind die an ihr sichtbaren Einflüsse der Schriftgelehrsamkeit. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache mit der zweiten Einwanderung und der wohl nicht ohne Gewalt durchgeführten Aufrichtung des gesetzlichen Priesterstaates durch Esra-Nehemjah. Da wird die Richtung ausgeprägt und ihr die Zukunft gesichert, die endlich als pharisäische die prophetische Religiosität in Israel außer Kraft gesetzt hat. So rechnen wir die prophetische Periode bis zur Neuaufrichtung des Staates unter Esra-Nehemjah.

Sie zerfällt in drei kleinere Abschnitte. Zuerst die assyrische Periode, von 800 bis circa 630, wo Assur, anfangs nur in der Ferne erscheinend, immer näher tritt, und für die Geschicke des Volkes Israel bestimmend wird, bis es vom Gipfel seiner Macht durch den Andrang der Meder und Chaldäer herabgestürzt wird. Sodann die chaldäische Periode, von 630 bis circa 560, wo die chaldäische Weltmacht in Babylon im Bunde mit Medien Ninive zerbricht, und dann den letzten Rest der Selbstständigkeit des Volkes

Digitized by Google

Israel vernichtet und sein Staatsleben auflöst. Endlich die persische Periode, von 560 bis circa 460. Mit dem ersten Aufleuchten einer Hoffnung der Rettung durch die aufsteigende persisch-medische Weltmacht beginnt ein neues Leben in Israel. Bald wird die Zwingburg gebrochen; die Erlaubniß zum Heimzuge wird gegeben; eine Colonie von Frommen mit dem Davidssohne Zerubabel und dem Hohepriester Josua zieht heim, gründet die heilige Stadt auf's Neue, und beginnt unter persischer Herrschaft ein neues eigenthümliches Gemeineleben, wenn auch mit wenig Aussicht auf wahres Gedeihen, bis mit Esra und Nehemjah neue Kräfte nachrücken.

a) 800—630. Die großen Propheten des 8. Jahrhunderts weisen wohl auf eine ältere Literatur zurück, welche wie Jes. XV. XVI vielleicht schon dem 9. Jahrhundert angehört. Aber für die Religionsgeschichte sind diese Quellen wenig bedeutsam. Wichtiger würde das Buch Joel's sein, wenn es, wie ich früher mit den meisten älteren Theologen annahm, aus dem 9. Jahrhundert stammte. Aber eine Verwendung des Buches für die älteste Zeit ist nicht statthaft, so lange seine Auffassung als künstliche Weissagung aus der nachexilischen Zeit über so starke und unwiderlegte Gründe verfügt. So tritt als erste Hauptquelle Amos, aus Jerobeam's II. Zeit uns entgegen, dann Hosea und der Vf. von Sach. IX. X. XI. XIII, 7 ff., der die Schreckenszeit der Wirren nach Jerobeam's Tode mit erlebte [1]). Den Mittelpunkt dieser Zeit bildet das prophetische

[1]) Allerdings wird das von den meisten neueren Gelehrten entschieden bestritten. Zach. 9—14 soll von einem nachahmenden künstlichen Propheten aus den Zeiten nach Alexander stammen. Ich gebe offen zu, daß die Erwähnung Javans für diese Ansicht ein sehr starkes Gewicht in die Waagschale legt. Aber so lange man nicht verständlich macht, wie ein Jude aus der Diadochenzeit statt Ephraims Rückkehr zu weissagen, hoffen konnte, daß die Kriegsmacht aus Ephraim werde ausgerottet werden, und wie er sich seinen Messias im Style der alten Richter und Könige (auf dem Esel) denken konnte, — so lange man zu Gewaltstreichen greifen muß, wie die Deutung der 3 Hirten C. XI auf Weltreiche (Assur, Babel, Persien), oder die Erklärung des Davidshauses von Communalbeamten nach dem Exile (Jesaj. VII), oder die Auslegung der Cananäer als Hirten, die das Volk verschachern, bleibe ich bei der alten Ansicht. Es ist jedenfalls nicht unwahrscheinlicher, daß das יון (IX, 13) aus Joel später eingedrungen ist, als daß XI, 14 statt Israel Jerusalem oder ein andres Wort zu lesen ist. Und neben יון sind das seleucidische Syrien und das ptolemäische Aegypten kaum verständlich, da für die Juden doch als Feinde „griechischen Stammes" eben nur Syrien und Aegypten in Frage kommen. Ein Tyrus, das nicht bloß im Handel blüht, sondern kriegerisch gefährlich ist, erscheint nach Alexander wenig glaublich. Der Hinweis auf die Flucht vor dem Erdbeben zu Usias Zeit ist wohl in den nächsten Jahrhunderten, nicht in der Diadochenzeit verständlich. Die Drohung der Vernichtung von $^2/_3$ der

Digitized by Google

Wirken des Jesaias, sicher von 740—circa 700. Neben ihm steht Micha. Gegen das Ende dieses Zeitabschnitts hin hat Zephanjah wohl unter dem Eindrucke der Skythenzüge geweissagt (630) — und Nahum sieht den Untergang Ninivehs im Geiste.

Von geschichtlichen Stücken fällt in diese Zeit das Werk, das Davids Geschichte freier behandelt, ebenso wohl die älteste Erzählung der Geschichte des Elias und Elisa, und nach XVIII, 30 auch wohl die Erzählung Jud. XVII f. Da diese Erzählungsbücher später überarbeitet sind, ist ihre Benutzung im Einzelnen häufig von zweifelhafter Sicherheit. Das Deuteronom, auch wenn es schon in dieser Zeit geschrieben sein sollte, hat sicher erst mit seiner Promulgation auf die Religionsgeschichte gewirkt. Das Lied Deut. XXXII ist schon in dieser Zeit in Nordisrael gedichtet. In diese Zeit gehören Prov. 10, 1—22. 16, 25—29, und vielleicht Lieder wie Ps. XLVI. XLVIII. Das Buch Hiob, so Vieles auch dafür spricht, es dieser Zeit zuzuweisen, gehört doch nach seinem Verhältnisse zu Jeremjah und nach der ganzen Stellung des Problems vielleicht in die späteren Leidenszeiten Israels.

b) 630—560. Den Anfang dieser Zeit beherrscht die Einführung des Deuteronomium, also seine Wirkung als Gesetz. Fast gleichzeitig beginnt die prophetische Thätigkeit des Jeremjah, dessen Schriften vom 13. Jahre des Josia an für den ganzen ersten Theil des Zeitraums Hauptquelle sind [1]). Als jüngere Zeitgenossen erscheinen der Verfasser von Sacharjah XII. XIII, 1—7. XIV, und Habakuk, die beide angesichts der drohenden Eroberung weissagen (600). Für die zweite Hälfte der Zeit ist der Hauptvertreter der Prophetie Ezechiel, der seit circa 593 in der Gefangenencolonie am Chaboras wirkte. In diese Zeit gehört vielleicht die Weiterbildung der Geschichte der Könige, wenn auch ihr Abschluß, vor Allem die erbauliche Art, in der sie zuletzt redigirt ist, in viel spätere Zeiten weist. Sicher ist die schöne Gesetzessammlung Lev.

Einwohner der Stadt ist in dieser Zeit ebenso unwahrscheinlich, wie die Verheißung der Zurückführung der Ephraimiten aus Syrien und Aegypten in das Nordland.

[1]) Jerj. XXV, 2 f. Nach dem Verhältnisse von Jerj. XLIX, 7 ff. zu Obadjah würde dieser ein älterer Zeitgenosse Jeremjahs sein. Doch muß Obadjah andrerseits, wenn überhaupt in dieser Zeit, nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben. So hat Obadjah wie Jeremjah die Weissagung eines älteren Propheten wiederholt. Die Klagelieder weisen jedenfalls auf die erste Hälfte des Exils hin.

Digitized by Google

XVII ff. aus der Zeit des Exils. Wahrscheinlich aber doch überhaupt das große Werk von A (D.), in das sie eingereiht ist. Es ist ein durchaus einheitlich und planmäßig angelegtes Werk gewesen, zum größten Theile auch von den Sammlern des Pentateuch mit einer Sorgfalt erhalten, die selbst einzelne Worte und Sätze nur selten der Zusammenordnung mit den andern Büchern opferte. Es wollte die Entstehung der heiligen Sitten und religiösen Güter des Volkes dem Auge des Lesers vorführen. Darum beginnt es mit dem Gott Elohim, der zum El Schaddai bei den Vätern, zum Jahve bei Moses wird. Es läßt zuerst den Sabbath und das Verbot des Blutgenusses als allgemein menschliche heilige Sitte entstehen, dann die Beschneidung als gemeinsame Sitte der Abrahamskinder. Dann zeigt es uns bei Moses in breiter Anschaulichkeit, natürlich auf der Grundlage älterer Gesetze, die Entstehung der heiligen Handlungen Israels, vor Allem der Opfer [1]), sowie den Ursprung des auf dem Sabbath ruhenden Festjahres und des heiligen Ortes, der in der Stiftshütte in idealster Vollendung dargestellt ist. Es führt uns dann über den Tod des Moses hinaus zu der Ansiedlung Israels in Canaan, die ebenfalls in idealer Vollendung geschildert wird, indem die Stämme sich das Gesammtland in ebenmäßiger und friedlicher Ordnung theilen. Es läuft in die Zeiten der Richter aus, ja es mag ursprünglich noch weiter geführt haben oder doch seine Weiterführung beabsichtigt gewesen sein. Einfach und klar erzählend, ohne besondre Kraft und Hoheit der Rede, wird es stets weitläufig, wo es sich um cultisch oder rechtlich wichtige Gegenstände handelt. Man mag es also immerhin als das Werk eines priesterlichen Mannes ansehen. So gewiß es nun auch schon früher in Israel Ritualgesetze gegeben hat [2]), so gewiß sind doch die hier vorausgesetzten Einrichtungen in der Zeit der älteren Propheten noch nicht bekannt gewesen. Das Deuteronom hat von dem Buche so wenig Kenntniß, wie B (J.) und C (E.) Der Abschnitt Lev. XVII ff., der ihm einverleibt ist, hat mit Ezechiels Sprache und Gedankenkreis unverkennbare Aehnlichkeit. Es redet hier ein priesterlicher Mann, der unbeschränkt durch vorhandene Heiligthümer Israels [3]) das Ideal der heiligen

[1]) Die Gesetzessammlung Lev. 1—7. 8—11 ist ihm wohl aus alten Quellen einverleibt. (Wurster bei Stade IV, 112 ff. und Wellhausen, Die Composition ꝛc. 138 ff.)

[2]) Hos. IV, 6 ff. VII, 12. Am. IV, 5. V, 22. 1 Sam. II, 12. 15. 16.

[3]) Daß das Buch nicht nach dem Exile in Jerusalem geschrieben sein

Digitized by Google

Sitten in der Gestalt einer Entwicklungsgeschichte der heiligen Formen Israels darstellen konnte. So ist hier durch eine bedeutende Anzahl chronologisch sichrer Quellen ein klares Urtheil über den Stand der religiösen Entwicklung möglich, auch wenn Psalmen, wie XXXII. LI. XC, die m. A. n. in diese Zeiten fallen, einer späteren Entwicklung angehören sollten.

c) 560—460. Gegen das Ende des babylonischen Exils treten Propheten auf, welche die Wiederherstellung Israels und den Untergang der Chaldäer verkünden und das Volk auffordern, sich freudig um das Panier Gottes zu sammeln. Ihre Namen sind vergessen, wohl nie bekannt gewesen. Ihnen ist ein Platz vorzüglich in dem Buche des Jesajah geworden, dessen Redensammlungen erst nach dem Exil verbunden und zu unserm Buche erweitert sind. Sie sind zu finden Jes. XIII, 1—XIV, 24. XXI, 1—11. XXXIV. XXXV. und Jerj. XXXII. XXXIII. L. LI. Ihre wichtigste Quelle aber ist Jes. XL—LXVI, ein Schriftwerk, das übrigens selbst aus Stücken verschiedener Zeitalter zusammengesetzt ist[1]). Unter den Rückkehrenden in Jerusalem weissagten Haggai und Sacharjah (der Verfasser von Sach. I—VIII incl.). Vielleicht gehört dieser Zeit nach der Rückkehr auch der Abschnitt Jesajah XXIV—XXVII incl. an, falls er nicht erst aus der folgenden Zeit stammt[2]).

Von geschichtlichen Büchern gehört hierher das Buch Ruth, das, so alterthümlich auch seine Schilderung der alten Sitten ist, doch in seiner jetzigen Gestalt nicht über das Jahr 500 hinaufreichen kann. Ebenso das Buch Jona, das eine Antwort auf die Frage des Zweifels geben will, warum die Drohungen Gottes gegen die Feinde nicht ihrer ganzen Schwere nach Erfüllung gefunden haben. Die Entscheidung darüber, welche Psalmen dieser Zeit im Gegensatze zu der folgenden angehören, ist außerordentlich schwer und in vielen Fällen geradezu unmöglich.

4) Die Zeit von Esra bis zum Staate der Hasmonäer bezeichnen wir als die levitische Periode. Mit Recht hat Smend betont, daß stärker als üblich zwischen der vormakkabäischen Zeit, die noch als

---

kann, geben auch Kuenen und seine Gesinnungsgenossen zu. Aber selbst in Babylon wäre Angesichts der Thatsache eines neu hergestellten Gottesdienstes und Tempels diese Schrift kaum verständlich.

[1]) Cap. LV bildet einen deutlichen Abschnitt.

[2]) Nach Smend wäre die feindliche Hauptstadt XXV, 8 Moabs Stadt, und die Abfassung fiele zwischen Nehemja und Hyrkan.

Digitized by Google

positive Vorbereitung auf das Christenthum gelten könne, und der nachmakkabäischen, die wesentlich nur negative Bedeutung dafür habe, zu unterscheiden sei. Die späteren Psalmen beweisen, daß der prophetische Glaube, freilich in der von Deutero-Jesaja angebahnten Umbildung, im älteren Judenthum fortlebte. Das Gesetz war ihm wesentlich Moral, seine Eindrücke vom Walten Gottes lebendig. Aber das beweist nicht dagegen, daß schon seit Esra die kräftigste Strömung in der neuen jüdischen Religionsgemeine auf Gesetz und Form ging. In den Liedern kam naturgemäß die lebendige persönliche Frömmigkeit der Gemeine zum Ausdruck. Aber die führenden und lehrenden Geister gehen in der Richtung weiter, die Ezechiel und A (O.) angebahnt hatten.

a) In die Zeit der persischen Oberherrschaft setzt die Tradition von prophetischen Büchern nur noch das kleine Buch Maleachi's (Obadjah?). Aber wir müssen allerdings mit der Möglichkeit rechnen, daß eine nicht unbedeutende Menge künstlich reproducirender prophetischer Schriftsteller in ihr gewirkt hat. So vielleicht Joel, und Schriftsteller, die sich in den Büchern Jesaja's und Jeremja's bergen. Dagegen führt wohl schon in die griechische Zeit das große Geschichtswerk, das auf älteren Quellen, z. B. Esra's und Nehemja's eignen Aufzeichnungen ruhend, jetzt die zwei Bücher der Chronik, Esra und Nehemja einheitlich umfaßt, also vom Beginne der Welt bis zum Wiederaufbau Jerusalems die Geschichte der jüdischen Hierarchie geben will. Fast in keinem Buche des A. T. tritt der levitische Geist so stark wie hier hervor. Auch die ältere Geschichtsschreibung im A. T. will ja nicht eigentlich die Thatsachen ausmitteln und genau erzählen. Diese sind ihr nur der Grundstoff, an dem sie die großen religiösen Gedanken und Grundsätze anschaulich hervortreten läßt. Aber in der älteren Geschichtsschreibung Israels geschieht das aus dem unbewußten Triebe des religiösen Geistes und Interesses, der von selbst in dem großen Gemälde der Geschichte Licht und Schatten hervortreten läßt, so daß Israels Volksgeschichte sich zu einem lehrreichen Belege für die Grundwahrheiten der Offenbarungsreligion gestaltet. Schon die letzte Bearbeitung der älteren Bücher verfährt viel mehr bewußt. Aber die Chronik doch in andrer Weise. Hier ist durchaus bewußte lehrhafte Absicht, in der Glück und levitische Frömmigkeit, Unglück und Untreue bis in das Kleinste hinein in Uebereinstimmung gebracht werden. Und es ist nicht mehr die sittlich-religiöse Grundgesinnung, durch die das

Digitized by Google

Geschick bestimmt wird, sondern die äußerliche Uebereinstimmung mit den heiligen Formen. So erscheint jede Erzählung der Chronik, die nicht auf den älteren Quellen ruht, schon ihrem Inhalte nach, noch mehr aber nach ihrer Auffassung, geschichtlich bedenklich [1]).

Das räthselhafte Buch, das als Koheleth mit Salomo's Namen auftritt, wird ebenfalls erst aus griechischer Zeit stammen. Aber doch aus ihrem Anfange. Wenigstens ist es nicht leicht zu verstehen, wie es bei seiner skeptischen Eigenthümlichkeit noch Eingang gefunden hätte, wenn es viel später geschrieben wäre. Sehr groß ist die Anzahl von Liedern, die aus der Zeit des zweiten Tempels vor der Makkabäerzeit stammen. Zur Zeit der Abfassung der Chronik muß der Psalter im Großen und Ganzen vorgelegen haben [2]). Was später hinzugekommen ist, kann jedenfalls nur als zusatzartig gedacht werden.

Aus der Zeit der ptolemäischen Oberherrschaft scheint das religiös wenig bedeutsame Buch Esther zu stammen. Auch das Original des Jesus ben Sirach kann nicht in eine spätere Zeit verlegt werden. Aus der Zeit der syrischen Bedrückung stammen das Buch Daniel (164) und einige Lieder, wie Ps. XLIV. LXXIV. Ihnen zunächst steht der älteste Theil des Henoch, das 3. Buch der Sibylle und das erste Makkabäerbuch, — vielleicht auch Tobias, Baruch und der Urtext der Judith. Alle anderen Apocryphen weisen frühestens auf das letzte Jahrhundert vor Christus.

---

[1]) So ist es z. B. nach der Zeitgeschichte ganz wahrscheinlich, daß ein assyrischer Heereszug unter Assurbanipal bei Gelegenheit der Vernichtung des Samuges den unzuverlässigen Vasallen Manasse in Judah gezüchtigt hat, und daß dieser eine Zeitlang als Geißel in den Händen des damals in Babel residirenden Großkönigs geblieben ist (2 Chr. 33). Aber die erbauliche Erzählung von Manasses Buße und seiner Begnadigung durch Gott steht in schroffem Widerspruche mit der alten Anschauung, nach der Manasses Sünden das Strafgericht über Juda unabwendbar gemacht haben (2 Reg. XXIII, 26. XXIV, 3. Jerj. XV, 4).

[2]) 1 Chron. XVI, 36 mit der Doxologie aus Ps. CV. CVI. Einen strengen Abschluß allerdings und das Vorhandensein unsrer Gesammtsammlung kann man aus der Stelle nicht beweisen, auch wenn man nicht an ihrer Echtheit zweifelt. Vgl. auch die Art, wie der Enkel des Siraciden von der Uebersetzung der Hagiographen spricht.

Digitized by Google

Capitel 6.

Literatur der alttestamentlichen Theologie.

Die Entwicklung der biblischen Theologie als Disciplin ist bei v. Cölln § 4, bei Baumgarten-Crusius 3. 1. a und bei Hävernick Aufl. 2. S. 5—12 ziemlich eingehend behandelt. Später ist in dem gründlichen Buch von Dieftel „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche" 1869 alles hierher Gehörende ausführlich und im richtigen Sinne gegeben. Auch Weiß in seinem Lehrbuche der biblischen Theologie des Neuen Testamentes stellt den Gang der biblischen Theologie in völlig genügender Weise dar. Zu beachten ist, wie mit dem allmäligen Aufgeben der Ueberzeugung von der vollkommenen Einheit von Bibel- und Kirchenlehre unsre Wissenschaft erst beginnt und sich zu steigender Wichtigkeit erhebt, wie sie bald eine feindliche Stellung zu der Kirchenlehre auf Grund der Bibel, dann zu der Bibellehre selbst als einer zeitlich beschränkten einzunehmen anfängt, bis sie allmälig zu der freundschaftlichen Stellung, die sie einst als Beweisstellen liefernde Handlangerin der Dogmatik einnahm, in einer würdigeren und wissenschaftlicheren Form zurückgekehrt ist als geschichtliche Grundlage für die christliche Dogmatik und Ethik. So erscheint es hier genügend, einfach die Literatur selbst wiederzugeben, in Gruppen geordnet, durch welche die Bedeutung der einzelnen Schriften für die Gesammtentwicklung deutlich hervortritt.

1. Abhandlungen, durch die der Begriff der biblischen Theologie klarer entwickelt ist.

Grundlegend für unsre Disciplin ist der Versuch, eine von der Dogmatik unabhängige Auslegung zu schaffen. So Semler (Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik 1760 Bd. 1. 2. 3a. 3b; — apparatus ad liberaliorem Novi Testamenti interpretationem 1767, V. T. 73; — neuer Versuch die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern 1786). Ueber Semler vgl. Dieftel (Jahrb. f. deutsche Theol. 1867). — Keil (De historica librorum Sacrorum interpretatione ejusque necessitate in den opusc. theol. ed. Goldhorn. Lips. 1821. 1, 84 ff.).

Die Anwendung auf die biblische Theologie macht die academische Rede von J. Ph. Gabler (De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, Alt. 1787, wieder herausgegeben in seinen kleinen theologischen Schriften von f. Söhnen, Ulm 1831. 2. S. 179 ff.). Er weist die biblische Theologie zuerst bestimmt der geschichtlichen Wissenschaft zu, fordert aber daneben zu einer Entkleidung der Ideen von der geschichtlichen Hülle auf. Daneben erscheinen J. G. Hoffmann Oratio de theologiae biblicae praestantia Alt. 1770 und Eberhard Schmid Dissert. II. De theologia biblica Jena 1788.

Im Gegensatze gegen das philosophische Zurechtlegen der biblischen Religion

Digitized by Google

weist Herder (18. Brief über das Studium der Theologie) besonders auf ihr geschichtliches Wesen hin, und K. W. Stein (Ueber den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie, in Keil und Tzschirner's Analecten Bd. III. H. 1. 151—204) stellt fest, daß die Vernunftwahrheit gar keinen Einfluß auf die Darstellung des biblischen Systems haben dürfe, die rein auf ein geschichtliches Princip zu gründen sei. Daneben vgl. A. G. F. Schirmer Die biblische Dogmatik in ihrer Darstellung und in ihrem Verhalten zu dem Ganzen der Theologie, Breslau 1820.

Einen befriedigenden Blick in das Wesen der biblischen Theologie giebt Schmidt (Ueber Interesse und Stand der biblischen Theologie des Neuen Testamentes in unsrer Zeit, Tübinger theologische Zeitschrift 1838. 4). Bedeutender und ausführlicher sind für das Alte Testament die richtigen Grundsätze entwickelt von G. F. Oehler (Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes, Stuttgart 1845). Außerdem zu bemerken F. Fleck Ueber biblische Theologie als Wissenschaft unsrer Zeit (Röhrs Predigerbibl. Th. 86. 1834), C. J. Nitzsch (Herzogs Realencyclopädie II, 219 ff. 2. Aufl. M. Kähler), Schenkel (Die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft, theolog. Studien und Kritiken 1852. 1. 40 ff.), Weiß (Das Verhältniß der Exegese zur biblischen Theologie, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wiss. u. Leben, 1852. 38. 39, vgl. auch seine Biblische Theologie des Neuen Testamentes, §. 5).

2. Ausführungen der alttestamentlichen Theologie.

Ganz übergangen können die Bücher werden, die im Wesentlichen nur Sammlungen von Beweisstellen für die Glaubenslehre sind, wie die von Sebastian Schmid 1671, ed. 3. 1689, von Joh. Guil. Baier 1716, Hülsemann 1679, König 1651, Zickler 1753—56, Haymann 1768, C. E. Weißmann 1739, auch Semlers eigner Versuch 1764. Der eigentlichen Aufgabe nähern sich vom Standpunkte eines freisinnigen Supranaturalismus aus die wenig bedeutenden Schriften von Büsching (Dissertatio 1756, epitome theologiae e solis libris sacris concinnatae 1757) und Storr (Doctr. christ. pars theor. e solis libris sacris repetita 1793, deutsch von Flatt 1803), Buddeus Historia eccl. V. Test., 2 Bde. 1726. 29. Aufl. 3, sowie die bedeutendere von Gotthilf Traugott Zachariä (Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren 1772—86, 6 Bde., der letzte von Vollborth). Das ebenfalls mild supranaturalistisch gehaltene Buch von C. A. Crusius (Vorstellung von dem eigentlichen und schriftgemäßen Plane des Reiches Gottes 1768) ist mehr eine kurze Zusammenstellung des christlichen Lehrgehaltes. Ueber ihn vgl. Delitzsch Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch C. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung 1845.

Vermittelnd ist die Stellung von J. H. Majus (Theologia prophetica 1710, Synopsis theol. christianae e solis Verbis Christi 1708. 4). Feindselig gegenüber der Kirchenlehre Abr. Teller (Lehrbuch des christlichen Glaubens

Digitized by Google

1764. Topice sacrae scripturae 1761), gegenüber der Kirchen- und Bibellehre C. F. Bahrdt (Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik 1769/70. 1784).

Mit der Absicht wirklich geschichtlich darzustellen, freilich ohne diesen Zweck thatsächlich zu erreichen, schrieb Ammon (Biblische Theologie, 3 Bde., Aufl. 2. 1801/2), und noch weniger erfolgreich W. Fr. Hufnagel (Die Schrift des Alten Testamentes nach ihrem Inhalt und Zweck bearbeitet, Bd. 1 u. 2a erschienen Erl. 1785/6). Auch Bretschneider (Die Grundlagen des evangelischen Pietismus, Leipz. 1833) bleibt durchaus noch in der vereinzelten Behandlung von Hauptlehrsätzen befangen. In wirklich geschichtlichem Sinne, nur daß die Einzigartigkeit und die Einheit des Biblischen ihm darüber zu wenig zum Bewußtsein kommen, schrieb G. Lorenz Bauer (neben kleineren Schriften, über die v. Cölln 24 N. 24 zu vgl., Theologie des Alten Testamentes Leipz. 1796, Mythologie des Alten und Neuen Testamentes, 2 Bde. 1802). Geistvoll wenn auch wenig gründlich und mit einem Hange zur Vermischung auch des Verschiedensten G. Ph. Chr. Kaiser (Die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und die universale Religion, Bd. 1. 1813. 2. 1814. 2b. 1821). Das Buch wünscht sich zum Leser „den beobachtenden Menschenkenner, der frei von allem Glauben an irgend eine allein seligmachende Kirche den aufrichtigen Verehrer des Göttlichen zu allen Zeiten und unter allen Himmelsstrichen auffinden und schätzen lernt, dessen Religion nicht Judaismus, Christianismus, Muhammedanismus, Paganismus, sondern religiöser Universalismus, Katholicismus im echten Wortverstande ist, bei unsern Theologen perfectibler Christianismus". Doch ist Bd. 2b, der die biblische Sittenlehre umfaßt, in einem durchaus andern Sinne geschrieben.

Unter den neueren Werken von noch jetzt bleibendem Werthe sind vom Standpunkte der Philosophie Hegels zu nennen Vatke (Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt; Bd. 1 Die Religion des Alten Testamentes nach den canonischen Büchern entwickelt, Berlin 1835, nicht fortgesetzt), Bruno Bauer (Die Religion des Alten Testamentes Bd. 1. 1838. 2. 1839). Weitergehend L. Noack (Die biblische Theologie des Alten und Neuen Testamentes, 1853).

Von Seiten der wissenschaftlich kritischen Theologie de Wette (Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testamentes, oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums, Aufl. 3, 1831), Daniel von Cölln (Biblische Theologie, Bd. 1. ed. David Schulz Breslau 1836), Gramberg (Geschichte der Religionsideen des Alten Testamentes, 2 Bde. 1829. 30), Cäsar v. Lengerke (Volks- und Religionsgeschichte Israels, Kenaan, Th. 1. 1844). Wichtige Beiträge finden sich bei Ewald (Geschichte des Volkes Israel Bd. 1. A. 3. 1864. 2. 1853. 3. A. 2. 1853. 4. A. 3. 1864. Alterthümer Aufl. 3. 1866). Von Seite der mehr an die kirchliche Lehre schließenden Theologie L. F. O. Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie, Jena 1828), S. Lutz (Biblische Dogmatik ed. Ruetschi, Pforzh. 1847). In apologetischem Sinne schreiben Steudel Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes ed. Oehler, Berl.

Digitized by Google

1840) und Hävernick (Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes ed. Hahn 1848, ed. 2. Hermann Schultz mit Anmerkungen und Zusätzen 1863).

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Werkes hat Dr. A. Kuenen (in seinem Buche De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat, Harlem 1869, und später in De Profeten en de Profetie onder Israel, Historisch-dogmatische Studie, Leiden 1875, vgl. auch National religions and universal religions (Hibbert lectures 1882)) den alttestamentlichen Lehrgehalt mit großem, oft etwas zu weit gehendem, Scharfsinne behandelt. Ihm steht unter den deutschen Gelehrten am nächsten Prof. Bernh. Duhm in Basel, in seiner „Theologie der Propheten als Grundlage für die innre Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion", Bonn 1875[1]). — H. Ewald's „Lehre der Bibel von Gott" 1871—75 ist wegen der eigenthümlichen Verbindung der ethisch-dogmatischen mit der biblisch-theologischen Aufgabe und des Zusammenwebens von alt- und neutestamentlichem Lehrstoffe für unsre Aufgabe wenig fördernd. Die Vorlesungen des um unsre Wissenschaft hochverdienten Dr. Gust. Friedr. Oehler über Theologie des Alten Testaments, die in zwei Bänden zuerst 1873/74 erschienen sind, bieten nicht grade Vieles, was über die einzelnen von dem Verfasser selbst veröffentlichten Aufsätze über Fragen unsrer Disciplin hinausginge. Noch weniger ist es für die Wissenschaft von wesentlicher Förderung gewesen, daß die Vorlesungen von Hitzig (ed. Kneuker 1880, Karlsruhe) und von Kaiser (ed. Reuß 1886) nach dem Tode dieser Männer veröffentlicht sind. Auch von der Alttestamentlichen Theologie von Ed. Riehm (ed. K. Pahnke 1889) läßt sich nicht wesentlich anders urtheilen. Die neueste Schrift, wesentlich auf Kuenen's und Wellhausen's Grundlagen, ist das Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte von Dr. Rudolf Smend, 1893 (vgl. früher Stud. u. Krit. 1876. 4. und Moses apud prophetas).

---

[1]) Gegenüber der Auffassung Kuenens und seiner deutschen Gesinnungsgenossen ist das Buch von Fr. Ed. König zu bemerken „Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte gegenüber den Entwicklungstheoretikern beleuchtet" Leipzig 1884. Wellhausen's Israelitische und jüdische Geschichte (Berl. 1894) enthält in außerordentlich fesselnder und lichtvoller Weise des Vf.s Anschauung von der Religionsgeschichte Israels.

Digitized by Google

Erſter Haupttheil.

Die Entwicklung der Religion und Sitte Iſraels bis zur Aufrichtung des Hasmonäerſtaates.

Capitel 7.

Die vormoſaiſche Zeit Iſraels.

Literatur. E. Renan Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques (Journal asiat. 1859) vgl. Histoire et système comparé des langues sémitiques, Paris, ed. 2. 1858. 1. 2. Grau Semiten und Indogermanen in ihren Beziehungen zu Religion und Wiſſenſchaft, 1864. 66. Steinthal Characteriſtik der ſemitiſchen Völker (Zeitſchrift für Völkerpſychologie und Sprachwiſſenſchaft ed. Lazarus und Steinthal, 1850. Bd. I. 328—345). Max Müller Essays (deutſche Ueberſetzung Bd. 1. XV. 297 ff.) „Der ſemitiſche Monotheismus". Joh. Röntſch Ueber Indogermanen und Semitenthum. Eine völkerpſychologiſche Studie, 1872. Ben-David Ueber die Religion der Hebräer vor Moſes. Land Over den Godsnamen יהוה u. ſ. w. (Theologiſch Tijdſchrift 1868. 156 ff.). L. Seineke Geſchichte des Volkes Iſrael (Gött. 1876), Bd. I. Stade Geſchichte des Volkes Iſrael, S. 403 ff. Die Schriften über das arabiſche Heidenthum von Tuch (Zeitſchr. der deutſch-morgenl. Geſellſch. III. 153), Ludwig Krehl (Ueber die Religion der vorislam. Araber, Leipz. 1863) und Oſiander (Z. d. d.-morg. Geſ. VII. 1853) ſind veraltet durch die Arbeiten von Wellhauſen (Skizzen und Vorarbeiten III. Reſte des arabiſchen Heidenthums), und W. Robertſon Smith (The religion of the Semites. Ed. 1889. I. Burnett Lectures). Dieſtel Der Monotheismus des älteren Heidenthums vorzüglich bei den Semiten (Jahrb. f. deutſche Theol. 1860. 4. S. 669 ff., 2. Art.). Dillmann Ueber den Urſprung der altteſtamentlichen Religion, academiſche Rede gehalten den 3. Mai 1865, Gießen. (Zu vgl. die Arbeiten über die Stele des Meſa von Smend, Clermont, Ganneau, Schlottmann, Nöldeke und die Abhandlung Schlottmanns über die Inſchrift Eſchmunazars, 1868.) Ewald Neue Unterſuchungen über den Gott der Erzväter (Jahrb. für bibliſche Wiſſenſchaft

Digitized by Google

1859—1861. Bd. X, 1 ff., vgl. Bd. VI, 1 ff.). Ferner F. W. Ghillany Die Menſchenopfer der alten Hebräer, Nürnb. 1842, und Fr. Daumer Der Feuer- und Molochsdienſt der alten Hebräer, 1842. Bernſtein Urſprung der Sagen von Abraham, Iſaak und Jacob, 1871. Jul. Grill Die Erzväter der Menſchheit, ein Beitrag zur Grundlegung einer hebräiſchen Alterthumswiſſenſchaft; erſte Abtheilung 1875. Schrader Semitismus und Babylonismus (Jahrb. f. prot. Theol. 1875. I. 117 ff.), vgl. Zeitſchrift der deutſch-morgenl. Geſellſch. XXVII. 397 ff., Theol. Stud. u. Krit. 1874. 2. Die Höllenfahrt der Iſtar, ein altbabyl. Epos 1874.

1) In der Geneſis, wie ſie jetzt vor uns liegt, iſt uns ein ebenſo reiches wie anziehendes Bild von den religiöſen und ſittlichen Verhältniſſen der hebräiſchen Urzeit geboten Die ſpäteſte Erzählung bei A (D.) will allerdings zwiſchen ihnen und dem was Moſes geſchaffen hat ſtreng unterſcheiden. Aber auch ſie ſetzt von dem erſten Menſchenpaare an ein beſondres Verhältniß Gottes zu der Menſchheit voraus. Daſſelbe wird in Noach erneuert und entfaltet ſich in Abraham zu einer beſonderen Bundesfreundſchaft[1]). So ruht das äußre Leben der Geſammtmenſchheit und die beſondre Heilsſtellung Iſraels auf einem Bundesverhältniſſe Gottes mit den Menſchen[2]). Und bei Noach wie ſpäter bei Abraham erſcheint der fromme Glaube an Gottes Befehle und Verheißungen, verbunden mit dem Wandeln vor Gottes Angeſicht und dem Gehorſam gegen ſeine Satzungen als die einfache Grundlage der Religion[3]). Die Urſprünge der beſondern heiligen Sitte Iſraels, vor Allem die Enthaltung vom Blutgenuſſe und die Beſchneidung werden in dieſe Zeiten zurückgeführt[4]), während die Grundlage der heiligen Zeitordnung ſogar in dem Schöpferwerke Gottes ſelbſt gefunden wird[5]). Hier iſt natürlich von geſchichtlichen Erinnerungen keine Rede. Viel unbefangener ſehen B (J.) und C (E.) die Väterzeit als in religiöſer Beziehung der ſpäteren Zeit des Moſaismus weſentlich gleichartig an. Schon vom Sündenfalle an wird die moſaiſche Opferform vorausgeſetzt[6]), von Enoſch an das Anrufen des heiligen Jahvenamens[7]). Die Unterſchiede von rein und unrein[8]), und das Orakelſuchen bei Jahve[9]) finden ſich ſchon in der Väterzeit. Die Hinweiſungen auf das Heil der Zukunft werden beſtimmt und deutlich ſchon in der Zeit der Väter

---

[1]) Gen. I, 28—30. IX, 1 ff. XVII. [2]) IX, 11. 12. XVII, 7 ff.
[3]) VI, 9. 22. XVII, 1. 3. (vgl. V, 22). [4]) IX, 4. XVII, 10 ff.
[5]) Gen. II, 3. [6]) Gen. IV, 3. VIII, 20 ff. [7]) Gen. IV, 26.
[8]) Gen. VII, 2. 8. VIII, 20. [9]) Gen. XXV, 22.

Digitized by Google

ausgesprochen [1]). Die Gotteserscheinungen und die Offenbarungen des Gottesengels treten in greifbarer fast mythologischer Art hervor [2]). Und in den Gestalten der Väter ist der demüthige Glaube und die fromme Ergebenheit [3]), die Hoheit sittlichen Sinnes gegenüber den Verwandten und in Verhältnissen des Rechtes [4]), die strenge Gerechtigkeit und Billigkeit innerhalb feststehender Verhältnisse [5]), die Gastfreundschaft und Freigebigkeit [6]), überall mit Vorliebe geschildert, freilich ohne das Naturrecht der Täuschung außerhalb stehender Rechtsverhältnisse [7]) und mancherlei Freiheit und Willkür sittlicher Art auszuschließen [8]). Es ist im Wesentlichen dasselbe, was noch jetzt unter den Kindern der nordarabischen Wüste als das Musterbild eines frommen und gerechten Mannes gilt. Auch diese Schilderungen haben natürlich nicht den Werth geschichtlicher Berichte, sondern malen die Urzeit nach der Weise der Sage im Lichte späterer Verhältnisse. Aber ganz ohne Werth für das Verständniß der Urzeit sind sie doch keineswegs.

2. Wir dürfen nicht zweifeln, daß Moses im hebräischen Volke religiöse und sittliche Anschauungen vorgefunden hat, die sich zur Grundlage seines Werkes eigneten. Vor allem den Glauben an einen mächtigen, der Natur gebietenden Gott des Volkes, so wenig klar auch die Vorstellungen über ihn gewesen sein mögen und so fern auch theoretischer Monotheismus gelegen haben wird. Sodann mannigfache heilige Sitten und eine Verbindung der einfachsten sittlichen Grundsätze mit dem Glauben an diesen Gott. Nur unter diesen Voraussetzungen konnte Moses als der Bote des Gottes der Väter Gehorsam für seinen prophetisch-politischen Beruf ohne Kampf und Bekehrung fordern und erhalten, ein gesunkenes Volk um den Namen seines Gottes sammeln und es einer ungewissen Zukunft entgegenführen [9]). Zwar mag die Masse des Volkes in Aegypten tief genug in Unwissenheit, Unsittlichkeit und Götzendienst verkommen gewesen sein [10]). Sehen doch noch heutzutage die freien Söhne der

[1]) Gen. XII, 2 ff. XV, 5. 13 ff. XVIII, 17 ff. XXII, 18. XXVI, 4. XXVIII, 14.
[2]) Gen. XVI, 7 ff. XVIII. XIX. XXVIII, 10 ff. XXXII, 25 ff.
[3]) Gen. XII, 4. XV, 6 ff. XXII, 2 ff., vgl. auch XVIII, 23 ff. 2c.
[4]) Gen. XIII, 8 ff. XIV, 22 ff. XXI, 22 ff. XXVI, 16 ff. XXXIX, 8 ff. 2c.
[5]) Gen. XVI, 6 f. XXXI, 36 ff. 2c.
[6]) Gen. XVIII, 2 ff. XIX, 1 ff. XXIV, 31 ff. (XIV, 22 ff.)
[7]) Gen. XII, 13 ff. XXVI, 7 f. XXVII, 11 ff.
[8]) Gen. XXXIV, 25 ff. XXXVIII, 16 ff. vgl. IX, 21 ff. XLIII, 34.
[9]) Exod. III, 6. IV, 5. V, 21.
[10]) Neben Ex. XXXII vgl. Ezech. XX, 16. Amos V, 26 bezieht sich

Digitized by Google

Wüste mit gerechter Mißachtung auf die im Nilthale angesessenen Bruderstämme, bei denen die Ueppigkeit ägyptischen Lebens sich mit der Rohheit des Nomadenlebens zu verbinden pflegt, sobald sie den Acker bebauen und die weichlicheren Künste des Culturlebens anzunehmen beginnen. Aber seinem Gott ein Fest zu feiern außerhalb des fremden abgöttischen Landes entschließt sich das Volk einhellig und schnell (Ex. V, 1 ff.), und selbst im Abfalle von der höheren Offenbarung Gottes will es doch ihn im Bilde ehren und anbeten (Ex. XXXII, 4 ff.). Auch scheint schon damals die religiöse Erinnerung Israels Kanaan als das Land der Väter, als das Land des Eigenthums und der Verheißung betrachtet zu haben. Wenn die altheiligen Orte des Landes, wie Sichem, Hebron, Beerschaba, Bethel erst in der nachmosaischen Zeit Stätten der Heldensage geworden wären, bliebe das Hineinziehen der alten Stammesheroen in diese Sage unverständlich.

Ferner dürfen wir annehmen, daß die Sage, obwohl sie nicht geschichtlich berichtet, doch den sittlichen Grundcharacter der vormosaischen Zeit richtig wiedergegeben hat. Die unbewegliche Form des bedawinischen Lebens läßt ja jene Geschichten noch heute als naturtreu erscheinen. Auch hatte Israel die stete Möglichkeit, seine Anschauung von einem Leben, wie es die Väter geführt, an dem Anblicke ähnlicher Lebensformen frisch zu erhalten. Die Ostjordanstämme blieben stets vorwiegend Hirtenvölker (Num. XXXII). Befreundete Hirtenstämme wie die Qeniter zelteten zur Richterzeit, wie jetzt, in der reichen Ebene des Kison (Jud. IV, 11. 17 ff.), und in den Rechabiten tritt uns sogar noch viel später das Bild des mit religiöser Leidenschaft festgehaltenen Hirtenlebens entgegen[1]). Ein-

---

wie ich glaube als Drohung des Exils auf die abgöttischen Israeliten der Zeit des Amos. Schrader: „so werdet ihr den Saccuth (assyr. שכות) euren König, und den Kewan euren Sterngott, Eure Bilder, die ihr Euch gemacht, nehmen und ich werde Euch in die Verbannung führen". Hoffmann: „habt ihr mir denn Opfer in der Wüste gebracht, während ihr gleichzeitig umher trugt (Jer. 10, 5) den Succoth Euren König und den Kewan Euer Idol als Euren selbstgemachten Gott?" Wellhausen will den ganzen Vers streichen.

[1]) Jerj. XXXV. Es war wohl nicht geradezu eine Form des Nasiräats, sondern in allgemeinerem Sinne ein Widerspruch gegen die Städtecultur und ihre Sitte als Vernichtung der alten Einfachheit. Solcher Widerspruch ist bei Hirtenvölkern nicht so selten. Die Abneigung gegen Benutzung eines andern als des schwarzen Wüstenzeltes und die Verachtung gegen die Schreibkunst bei den Arabern der Sinaihalbinsel ist nichts Anderes. Ja auch Mohameds Widerspruch gegen den Wein ist zum nicht geringen Theil Ausdruck der Anschauung des Wüstensohnes.

Digitized by Google

fache Formen der Gottesverehrung und des Opfers, und Feste mit volksthümlicher Lust werden im Gebrauche gewesen sein. Das Opfer wird im Mosaismus überall als selbstverständlich vorausgesetzt, und die mosaischen Feste schließen an ältere (Ex. V, 1. XXXII). Die Naturfreude sinnlicher Art an diesen Festen ist doch schwerlich bloß durch die Gewohnheiten Kanaans entstanden (Jud. XXI, 20 f. Exod. XXXII, 6. 15 ff.), wenn auch die Lösung der Erstgeburt und die alten Riten des Paschafestes mehr auf Bußstimmung und blutigen Sühnernst führen. Alle semitischen Religionen zeigen beides nebeneinander. Schon in jenen Zeiten wird die Beschneidung, die Verwerfung des Blutgenusses und die Scheu vor einer Reihe von Nahrungsmitteln aus dem Thierreiche in Israel gegolten haben. Denn nur uralte Volkssitte vielleicht totemistischer Art erklärt viele der späteren derartigen Verordnungen. Sittlich galt die Treue gegen geschlossene Verpflichtungen und die Achtung des Eigenthums, vor Allem in dem vom Standpunkte des Eigenthums aufgefaßten Eheverhältnisse. Sonst das Naturrecht der List, Täuschung und Gewalt und das Recht des Mannes auf freien Geschlechtsgenuß. Das Recht der Aeltern und des Stammhauptes war die einzige Autorität. Vergossenes Blut forderte Blut. Die spätere Gesetzgebung findet die Blutrache als feste heilige (Gen. IX, 6) Volkssitte vor und begnügt sich damit, sie in die erträglichsten und gesetzlichsten Formen zu schließen. Gastfreiheit, List, Tapferkeit und vorsichtige Sorge für die Familie gelten in der Sage als Hauptvorzüge. Priestervermittlung und feste Gottesdienstform gab es nicht. Der Hausvater und der Volksoberste vertraten das Volk auch vor Gott, und erhielten die Gemeinschaft des Stammes mit ihm durch einfache Opferhandlungen. Mancherlei Mittel des Aberglaubens wie die Terafim, und Neigung zu sinnbildlicher Darstellung des Volksgottes müssen vorhanden gewesen sein. Denn die ersteren finden sich noch bis in Davids Zeit (1 Sam. XIX, 13) und zwar bei frommen Israeliten. Und das Stierbild des Volksgottes in der Wüste (Exod. XXXII, 4), bei Gideon (Jud. VIII, 27), bei Micha (Jud. XVII, 3 ff. XVIII, 31)[1]), bei Jerobeam (1 Reg. XII, 28 ff. läßt auf uralte Neigung zu dieser Darstellung schließen. Vielleicht ist auch

[1]) Allerdings wird ja hier die nähere Art des Bildes nicht erwähnt, aber der Zusammenhang des Cultus zu Dan bis zur Zerstörung des Reichs mit dem Cultus im Hause Michas läßt doch für Jud. VIII, XVII einen mehr als wahrscheinlichen Schluß zu.

Digitized by Google

die Schlangengestalt des Nehustan ein Rest alter Sitte (2 K. 18, 4). Der thatsächliche sittlich-religiöse Zustand der Mehrzahl des Volkes in Aegypten wird ein ziemlich niedriger gewesen sein. Nicht mit Unrecht mochte die heilige Sage die Zeiten, wo Israel als reiner Hirtenstamm in Zelten lebte, als ideale ansehen.

3) Alle Erinnerungen Israels knüpfen die Entstehung der besonderen Grundzüge vormosaischer Religion und Sitte, also die Ausbildung der Besonderheit des hebräischen Stammes unter seinen semitischen Brüdern, an den Namen Abrahams. Bei B (J.) und E (E.) ist er zur religiösen Idealgestalt geworden. Schon seine Trennung von seiner Familie ist eine Glaubensthat (Gen. XII, 1 ff.). Seine ganzen Familienverhältnisse sind gegen die Natur auf Glauben gegründet [1]). Er erscheint als priesterlicher Diener des Gottes Jahve (Gen. XII, 8. XIII, 18). Von Anfang an treten Verheißung und Gnade ihm immer glänzender entgegen und mit der Gnade wächst sein Glaube [2]). Selbst seinen Sohn Gott zu geben wäre er bereit (Gen. XXII). Gott erscheint bei ihm wie bei einem Gastfreunde, berath mit ihm wie mit einem Bundesgenossen; er tritt fürbittend für die Sünder ein [3]). Um seinetwillen wird sein Sohn gesegnet [4]). Kurz er erscheint als der große selbst von Moses nicht erreichte „Gottesfreund", als das hehre Vorbild von Frömmigkeit, Glaubenskraft, Opferwilligkeit, Redlichkeit, Gastlichkeit, Treue, wie andrerseits von Ansehn, Reichthum, Macht, Herrlichkeit und wunderbarem Gedeihen. Die deuteronomistische Ueberlieferung läßt ihn schon aus seiner Heimath fortziehen, um dem Götzendienste derselben zu entgehen, und macht ihn so zum Vorbilde der aus dem Götzenlande Aegypten ausziehenden Gemeine des wahren Gottes [5]). Um seinetwillen liebt Gott Israel, das Volk seiner Nachkommen [6]). Und diese Ehre Abrahams schreitet im gesteigerten Maaße fort. Allerdings bei dem priesterlichen Schriftsteller A (Q.) ist seine Gestalt eher verblaßt. Die ganze Vätersage hat neben dem „Gesetze" nur untergeordnete Bedeutung. Abrahams Lebensweg erscheint mehr in die äußerlichen Absichten seines Stammes verflochten (Gen. XI, 31 f.). Aber auch bei A (Q.) ist

[1]) Bei B (J.) Gen. XI, 30. XVIII, 11 f. — B. E. (J. E.) XV, 2. 3. Bei B (J.) wird auch das Land der Verheißung nicht, wie bei A (Q.), namhaft gemacht; es ist das „unbekannte".

[2]) Gen. XII, 2 ff. 7. XIII, 16 ff. XVIII, 10 ff. — XV, 1 ff.

[3]) Gen. XVIII (vorz. 17 ff. 22 ff.). XIX. [4]) Gen. XXVI, 5.

[5]) Jos. XXIV, 2. 3, weitergebildet Josephus Ant. Jud. I, VIII. (Zur Weiterbildung der Sage auch 1 Macc. XII, 21.) [6]) Deut. IV, 37. VII, 8. IX, 5.

Digitized by Google

Abraham Gottes Bundesfreund; ihm wird die Beschneidung zuerst anbefohlen. Die Verheißung der Herrlichkeit seines Stammes wird ihm zu Theil. Um seinetwillen werden seine Verwandten gerettet (Gen. XVII. XIX, 29). Und die Theologie der späteren Zeiten liebt Abrahams Gestalt in besondrer Weise, so daß er nicht bloß bei Philo ein Hauptgegenstand tiefsinniger Allegorie ist, sondern auch im Neuen Testamente den großen Gottesmann Moses an religiöser Wichtigkeit weit überragt [1]). Endlich hat er durch den Qoran auch für die Araber die Weihe erhalten, der ehrwürdigste unter den Menschen Gottes, der älteste und größte Moslem zu sein.

4) Den Werth geschichtlicher Nachrichten haben alle diese Vorstellungen über Abraham nicht. Ja wir müssen es nach dem Zustande der Ueberlieferung selbst unentschieden lassen, inwiefern der Name und die allgemeinen Lebensumrisse Abrahams von geschichtlicher Zuverlässigkeit sind. Wenn Gen. XIV ein wirklich uralter Bericht wäre, so träte allerdings die politische Bedeutung Abrahams sehr glänzend hervor. Aber der Umstand, daß uns die assyrischen Quellen in dem Zeitalter, dem Abraham angehören müßte, politische Verhältnisse und Namen zeigen, die zu dieser Erzählung wohl stimmen würden, kann uns sicher nicht berechtigen, sie auf eine außerisraelitische alte Quelle zurückzuführen. Denn der Vf. von Gen. XIV ist jedenfalls ein gläubiger Israelit, der Abrahams Gestalt in einer Weise verherrlicht, die für einen außerisraelitischen Erzähler undenkbar ist. Er könnte Abraham, der ihm der Zweck der Erzählung ist, sehr wohl in den Rahmen von Erzählungen eingefügt haben, die den geschichtlichen Gesammtcharacter der alten Zeiten richtig wiedergeben [2]). Und die Folgerungen, die Josephus (Ant. I, 7. 2) aus einer Erzählung des Berosus zieht, und seine aus Nicolaus v. Damascus geflossene Notiz, daß Abraham König von Damascus gewesen sei (vgl. auch Justinus [Tr. Pomp. h. ph. ep. XXVI, 2]), sind ohne irgend welchen historischen Werth. Wohl aber wird der religiös-sittliche Grundcharacter Israels sich nicht in Aegypten gebildet haben, wo es mit einer ganz fremdartigen Cultur zusammentraf. Er wird mitgebracht sein aus dem freien

[1]) Röm. IV. Gal. III. Jac. II, 21. Hebr. XI, 8. Luc. III, 8. Joh. VIII, 33.

[2]) Daß wiederum V. 18—20 ein spätes Einschiebsel sind, bestimmt, der heiligen Stadt Jerusalem = Salem eine, schmerzlich vermißte, Weihe aus der Urzeit zu geben, und hier eingeschoben, wo das „Königsthal" dazu einlud, zeigt das einfache Lesen des Abschnittes jedem Unbefangenen.

Digitized by Google

Wanderleben in Kanaan und den angrenzenden Ländern, ausgebildet in dem kleinen Hirtenstamme, der, von Mesopotamien ausgezogen, mit verwandten Stämmen bald sich mischend, bald von ihnen sich trennend, einige Menschenalter in dem damals wohl noch weniger dicht bebauten Lande verweilte.

Nach der späten Vorstellung Jos. XXIV, 3 ist die hebräische Sitte und Religion in ausgeprägtem Gegensatze gegen den Aberglauben der verwandten Volkskreise entstanden. Nach der Sage bei Josephus wäre das Lebenswerk Abrahams gradezu aus der bestimmten Absicht einer Religionsverbesserung hervorgegangen. Die Erzähler der Genesis wissen Nichts von einem so schroffen religiösen Gegensatze Abrahams gegen seine Umgebung. Ganz beiläufig wird wohl bei seinen Verwandten nicht bloß Aberglauben vorausgesetzt, wie er sich auch in Israel erhielt, sondern geradezu die Verehrung „andrer Götter“ [1]). Sonst aber denken alle drei Erzähler gleichmäßig eine von der Religion Abrahams nicht wesentlich verschiedene Religion als uraltes Erbtheil der Nachkommen Seths und Sems, also in Westasien herrschend [2]). Als das Neue bei Abraham erscheint nur das Bundesverhältniß mit Gott nebst den darin begründeten Verheißungen. Und von einem schroffen religiösen Gegensatze gegenüber den verwandten kleinen Stämmen weiß man in Israel noch lange später Nichts. Wir müssen auf religionsgeschichtlichem Wege zu einer Würdigung der Religion der semitischen Stämme und ihres Verhältnisses zu der Religion der Hebräer vor Moses zu gelangen suchen.

5) Seit Ernst Renan in seiner geistvollen und blendenden Art den Satz aufgestellt hat, daß der Monotheismus eine Naturanlage der semitischen Völker sei, und zwar nicht eine vorzüglichere, welche diese Völker vor den übrigen auszeichne, sondern eine Anlage „sui generis“, die ihre Vorzüge wie ihre Nachtheile in sich schließe, und seit er deutlicher hinzugefügt hat, daß eben der Mangel an Reichthum der Einbildungskraft und Sprache, an Weite und Freiheit des Geistes, ja an religiösem Bedürfnisse den Monotheismus erkläre, der gleichsam „das geringste Maaß von Religion“ sei, hat man die Frage, wie weit Israels Volksart die Entstehung der altteſt. Religion verständlich machen könne, mit Lebhaftigkeit erörtert. Während

[1]) B (J.) Gen. XXXV, 4. C (E.) XXXI, 19. 30. 34. (53?)
[2]) Gen. V. VI, 9 ff. XIV, 19. XX, 6. XXIV, 31. 50. XXXI, 49

Digitized by Google

Lassen dem Gedanken Renans zustimmt, hat Grau unter dem Beifalle Leo's die Behauptungen Renans im Wesentlichen als begründet angenommen, aber sie nicht ohne Geschicklichkeit zum Beweise für den einzigartigen Beruf der Semiten zu Trägern der Offenbarung umgewandelt. Röntsch, Steinthal, Ewald, Nöldeke, Wellhausen, Diestel, Max Müller dagegen haben das Unbegründete oder doch Uebertriebene in Renans Ansichten dargethan. „Hätte der monotheistische Instinct der semitischen Race, wenn es wirklich ein Instinct ist, so häufig von dem polytheistischen Instincte der arischen Race, wenn es ein Instinct ist, so ganz verdunkelt werden können, daß die Juden hingehen konnten, auf den Höhen um Jerusalem zu beten, und die Griechen und Römer eifrige Christen wurden?" (Max Müller.)

Am gründlichsten hat Roberson Smith die Haltlosigkeit der Vorstellung Renans aufgezeigt. „Der genaueren Forschung zeigen sich die Unterschiede zwischen semitischer und arischer Religion keineswegs so ursprünglich und grundlegend, wie man oft denkt. Nicht bloß der Cultus, sondern die gesellschaftliche Einrichtung überhaupt beginnt mit fast ununterscheidbar ähnlichen Zuständen. Und die großen Verschiedenheiten in der weiteren Entwicklung hängen ebenso sehr wie von Race und angeborner Richtung, von örtlichen und geschichtlichen Ursachen ab" (33). Und in der That, wenn man nach dem Ausweise der Sprache Phönikien und die Culturländer des Zweiströmelandes den Semiten zuzählt, so finden sich zwischen den Wüstensöhnen, deren Stämme seit uralten Zeiten von Haran bis nach Hedjas zelteten, und den stolzen Culturvölkern von Tyrus und Babylon ebensogroße Unähnlichkeiten, wie zwischen den Slaven und Germanen der alten Zeit in ihren Wäldern und den Griechen des Perikles oder den Römern des Augusteischen Zeitalters. Und wir wissen jetzt, daß ein großer Theil der Mythen von Hellas auf der Poesie und Weisheit der Babylonier ruht, vor Allem der ganze Mythenkreis, der sich in Griechenland an die Liebesgöttin und an die Gestalt des Heracles angeschlossen hat, an den segensreichen und verheerenden Lichtgott, der weibisch und zum Knechte wird und sich im Flammentode verjüngt. Wir kennen epische Gedichte der Chaldäer, die ebenso bunte Mythenentfaltung enthalten wie indische oder persische Lieder. Wir wissen, daß die Grundlagen der europäischen Kunst am Euphrat und Tigris zu suchen sind, wie ja noch bei Homer die „sidonischen Männer" als Künstler und als Verbreiter der Kunstwerke aus den Euphratstädten ein unerreichtes Vorbild für die

Digitized by Google

Hellenen sind. Und ein Volk wie die Punier, dessen Staatsverfassung Aristoteles preist und das die Familie der Barqas erzeugt hat, kann wohl kaum des politischen und kriegerischen Talentes ermangelt haben. So haben wir von Urtheilen über die Naturanlage dieser großen Völkerfamilie abzusehen, und uns auf eine durch bestimmte Orts- und Geschichts-Verhältnisse besonders entwickelte Gruppe derselben zu beschränken. Da werden wir in der That Elemente finden, die uns die Eigenthümlichkeit der hebräischen Religion verstehen helfen. Die kriegerischen Hirtenvölker, die aus dem Schooße der arabischen Steppenländer hervorgehend Mesopotamien, Syrien, Canaan und hie und da auch Aegypten durchzogen und besetzten, die bis in späte geschichtliche Zeiten in dem Zustande einfachster Cultur blieben und nach und nach sich als Eroberer Reiche gründeten, — mit einem Worte die Stämme, deren sich Israel als seiner näheren Verwandten erinnerte (Gen. 10), — zeigen allerdings in vielen Stücken eine sehr eigenartige, und von der der indoeuropäischen Völker verschiedene Geistesrichtung und religiöse Art. Wenn wir sie als Semiten von den ihnen stammverwandten (chamitischen) Völkern unterscheiden, die schon früh seßhaft und mit Nationen älterer Cultur gemischt eine ganz andre Volksart sich angeeignet haben, so können wir allerdings von einer volksthümlichen Grundlage der Religion Israels reden, wie man andrerseits mit Hitzigs schönem Bilde diese Religion mit einer Perle vergleichen kann, die aus der Krankheit und dem Tode der Muschel geboren wird.

6) Daß die Religion dieser Semiten nicht monotheistisch, am wenigsten im Sinne eines geistigen Monotheismus gewesen ist, bedarf keines eingehenden Beweises. Nicht bloß die chamitische Culturreligion der Babylonier, Phöniken und Syrer mit ihrem astrologischen Götterkreise und dem Cultus, der das Geheimniß der zeugenden und sterbenden Natur zum Ausdrucke brachte, hat mit wirklichem Monotheismus Nichts zu thun. Auch die semitischen Hirtenstämme sind nicht Monotheisten gewesen. Die Semiten, die in Ninive einen Kriegerstaat aufrichteten, konnten für die Götter der Religion, die sie vorfanden, Namen aus ihrer Religion einsetzen und sich in dieselbe leicht finden. Nicht anders ist es den Aramäern ergangen. Die Edomiter, Moabiter, Ammoniter haben allerdings schwerlich eine entwickelte Göttermehrheit gehabt, vielmehr ihrem Stammgotte gedient. Aber nicht im Sinne des Monotheismus und ohne sich von den Völkern ringsum religiös grundsätzlich unterschieden zu fühlen. Und

Digitized by Google

die alten Araber hatten freilich kein systematisch entwickeltes Götter-system, wohl aber Götter und Göttinnen, in denen die Griechen ihre eignen Götter wiederzuerkennen meinten[1]). Aber eine leicht erkennbare Eigenthümlichkeit hatte die Religion dieser Semiten allerdings.

7) Gewiß hat auch von dieser Religion zu gelten, was Robertson Smith mit Recht von allen ursprünglichen Religionen sagt: „Sie hatten kein Glaubensbekenntniß, sondern bestanden ganz aus Einrichtungen und Gebräuchen, — wenn auch natürlich mit dem beständigen Beobachten von Gebräuchen immer Meinungen über sie sich verbanden. Die Religion war ein Theil des organisirten gesellschaftlichen Lebens, in das ein Mensch hineingeboren ward. Man nahm die Götter und ihre Verehrung als gegebene Thatsache hin. Die heiligen Formen wurden um des Wohls der Gesellschaft willen beobachtet, nicht um des Einzelnen willen. Und solange man die vorgeschriebenen religiösen Formen beobachtete, galt man als fromm" (18. 22. 23). Und auch *das* gilt von allen ursprünglichen Religionen, wie von den semitischen, daß die Götter mit dem Volksstamm eng verbunden gedacht wurden, so daß „die prophetische Vorstellung, daß Jahve das sittliche Recht auch durch Zerstörung seines eignen Volkes zur Geltung bringt, einen sittlichen Standpunkt voraussetzt, der semitischer Anschauung ebenso fern lag, wie arischer" (190). Aber diese Auffassung der Gottheit als einer Gottheit des Stammes hat die semitischen Religionen offenbar in viel entscheidenderem Maaße, als andre, beherrscht. „Alle arabischen Gottheiten waren ursprünglich die Götter besonderer Stämme. Die Grenzen der Religion deckten sich mit den Grenzen der Blutsgemeinschaft" (47). Und so waren auch die Baale der Kananiterstämme, der Assur der Assyrer, der Merodach und Nebo der Südbabylonier, der Milkom von Ammon, der Kamosch der Moabiter, wie ihn die Mesainschrift auffaßt, und der Aziz der Syrer in engerem Sinne „Stammgötter" und als solche der Mittelpunkt des Cultus, als die entsprechenden Gottheiten der Arier. Diese Hirtenstämme wurden von einem unvergleichlich starken Gefühle der Stammesgemeinschaft getragen; der Einzelne lebte sein Leben nur als Glied seines Stammes, für den er sich opferte und in dem er sich durch das Gesetz der Blutrache geschützt fühlte, während es für ihn außerhalb des Stammes

[1]) Herodot I, 131. III, 8. Arrian exped. Alex. VII, 20. Origenes c. Cels. V, 37. Philostorgus h. eccl. III, 4.

Digitized by Google

kein Recht und keine Pflicht gab. Das Leben des Stammes erscheint in dem Gott repräsentirt, mit dem er an heiligem Orte [1]) im Stammgebiete verkehrt und das Gemeinschaftsband durch heiliges Opfermahl, das eine Blutsbrüderschaft der Stammgenossen untereinander und mit Gott hervorruft, stärkt und eventuell erneuert. In heiligen Steinen und Bäumen, auf Bergen, an Brunnen und Quellen ward die Gottheit gegenwärtig gedacht und mit ihren Symbolen eng und unbefangen zusammengeschlossen. So erscheint die Religion der vorislamischen Araber, die am wenigsten von fremden Einflüssen berührt und wenig entwickelt ist [2]). So wird es in den alten Hebräerstämmen gewesen sein, aus denen Israel wie Moab, Ammon und Edom sich abgezweigt hat, und deren Sprachen fast gleichartig, wie Dialekte einer einzigen Sprache sind.

Damit hängt es wohl einerseits zusammen, daß der Naturcharacter bei den semitischen Göttern viel weniger hervortritt als in den Religionen der Chamiten und Arier. Der „Herr des Stammes" erschien bedeutsamer als der „Erreger bestimmter Naturerscheinungen". Das sehen wir schon aus den gebräuchlichsten semitischen Gottesnamen, wie El, Baal, Bel, Adonaj, Moloch, Milcom, Adrammelech, Annamelech, Melkarth, Kijjun, Allah, die sich ausnahmslos auf das Verhältniß zu dem Stamme beziehen, statt bestimmte Naturerscheinungen zu bezeichnen. Das geht aus Allem hervor, was wir von arabischer, moabitischer und althebräischer Frömmigkeit wissen. Und andrerseits liegt darin in der That eine gewisse Tendenz zum Monotheismus. Die Vielgestaltigkeit des Naturlebens ist die eigentliche Quelle des wirklichen Polytheismus und der das Volksgemüth ergreifenden Mythenbildung. Und für letztere erscheinen die semitischen Sprachen schon an sich weniger geeignet, weil die stärkere Bindung der Nomina an ihre Verbalwurzeln ein Hemniß gegen wirksame Personification von Naturerscheinungen, also auch gegen die Individualisirung einer Mehrzahl von Gottheiten bildet. Und im Grunde hat der Gott des Stammes allein religiöse Bedeutung für die Glieder des Stammes [3]).

---

[1]) Der Gott des Stammes, in dem ein hoher Berg liegt, wird von mehreren Stämmen anerkannt, verliert seinen Natur- und Particularcharacter; sein Heiligthum und Priesterthum haben weitere Bedeutung. (Sinai, Jethro. Ex. XIX, 3. Deut. XXXIII, 2. Jud. V, 2. 1 Reg. XIX. 8. Num. X, 30.)

[2]) Auf die sprachliche Verwandtschaft der hebräischen Religion mit der arabischen macht Smend aufmerksam (ʿabad, mazzebah, chag, hillel, ẓabach, hiṣṣir, qasam, choseb, kohen, el, allah etc.).

[3]) Smend „die semitischen Volks- und Gemeinschaftsnamen sind sub-

Digitized by Google

Gewiß liegt in solcher „Monolatrie“ noch keineswegs die Ueberzeugung von der wirklichen Einzigkeit dieses Gottes und von der Nichtwirklichkeit der Götter andrer Stämme, also monotheistischer Glaube. Aber der Cultus bezieht sich doch wirklich nur auf einen Gott, und der Cultus, nicht das Dogma, ist das Entscheidende in allen Volksreligionen. Und wenn sich mehrere Stämme zu einem Volke zusammenschlossen, vorzüglich wenn das in monarchischer Form geschah, konnte es doch nicht fehlen, daß die Götter der Einzelstämme in dem Gott des Herrscherstammes oder des Centralheiligthums als dem sie Alle vertretenden und gewissermaßen in sich enthaltenden aufgingen, und daß so ein einheitlicher „Volksgott“ entstand, der natürlich in weit höherem Maaße als „einziger“ Gott empfunden ward, als die Stammgötter der früheren Zeit. Aus der Monolatrie, die noch nicht eigentlicher Polytheismus ist, konnte so eine Religion werden, die nicht mehr Polytheismus ist. Mit Recht sagt Smend „eine wesentlich polytheistische Religion ist die nächste Vorgängerin der nationalen Religion Israels auf keinen Fall gewesen“. Der pantheistische Zug und der geschlechtliche Dualismus haben in der alten Hebräerreligion jedenfalls gefehlt. Das Geheimniß der Zeugung hat in ihr keine Rolle gespielt. Und doch war der Volksgeist der Semiten an sich für solche Richtungen keineswegs unempfindlich, wie die Semiten in Babylon, Niniveh und Canaan beweisen.

Diese ganze Richtung wurde durch Umgebung und Lebensweise dieser Völker begünstigt. Den Hirtenstämmen der Steppe tritt in der Natur nicht buntes Leben entgegen, sondern erhabene und einförmige Allmacht, tödtend wie belebend, Licht, das zugleich mordende Gluth ist. So liegt bei aller Kraft der Phantasie doch eine Armuth an wirklich mannigfaltigen Bildern vor. Und es fehlt an einem reichen und harmonisch entwickelten Leben der Gesellschaft und des Staates. Die Arbeit des Geistes wendet sich wenigen Gegenständen mit zäher Beharrlichkeit zu. Das menschliche Leben, als einförmiges, gleichmäßig verlaufendes, läßt den freudigen Stolz des menschlichen Geistes und das Gefühl der Freiheit der einzelnen Persönlichkeit gegenüber den Verhältnissen, in die sie gestellt ist, wenig aufkommen, stimmt vielmehr zur Ergebung und Resignation. Nicht als ob die Kinder der Wüste fromm wären im eigentlichen Sinne. Auch

---

stantiva singularia (nicht wie bei den Römern und Griechen pluralia), wovon adjektivische Gentilitia abgeleitet werden“. Das ist ein Zeichen der zur Monolatrie treibenden Stärke des Stammesgefühls.

Digitized by Google

Gleichgültigkeit ist ein Erzeugniß der Resignation. Aber wenn der religiöse Sinn erwacht, dann äußert er sich hier am liebsten in der völligen Hingebung. Er gewinnt durch die Armuth des Lebens selbst an Gluth und Leidenschaft und kann so das eine Lebenselement werden, das durch keine Zerstreuung der Empfindungen geschwächt zum Herrscher in der Seele wird. Auf diesem Boden ist der natürliche Platz der Prophetie wie des wilden religiösen Enthusiasmus. Und weil jede höhere Entfaltung des bürgerlichen Lebens fehlt, müssen auch der Religion an sich höhere ethische Elemente mangeln. Der Eindruck der bloßen Macht oder die patriarchalische Gewöhnung ist das Letzte und Höchste. Die Gottesfurcht von der niedrigsten Bedeutung des Wortes an bis hinauf zu der mit Liebe gemischten scheuen Ehrfurcht des Kindes vor dem Vater und Herrn ist der Grundzug der Frömmigkeit. Das Volkswohl, die Siege und die Ehren des Volkslebens erscheinen mit dem Volksgotte unzertrennlich verbunden. Die gewöhnliche Stimmung gegenüber der Gottheit des Stammes wird Begeisterung und Zuversicht gewesen sein, wie ein Volk sie seinem despotischen Herrn gegenüber fühlt. Aber die Furcht vor unberechenbaren Launen der Gottheit und vor unwissentlicher Beleidigung ihrer Ehrliebe mußte auch die furchtbarsten Sühnungen und Opfer natürlich erscheinen und die Religion in Zittern und Furcht sich wandeln lassen.

Diese Religion hatte keinen starken Trieb zu eigentlich bildlicher Gottesverehrung und zu priesterlicher Vermittlung. Heilige Steine und Bäume waren in Kanaan wie in Arabien Symbole der gegenwärtigen Gottheit. Es gab keine Götterbildsäulen, höchstens symbolische Gestalten, in denen die Kraft und Weisheit der Gottheit verehrt wurde. Es gab keine Priesterschaften außer an besondern Heiligthümern; der Hausvater resp. der Volksoberste war zugleich Priester und vollzog die einfachen Opfer und heiligen Gebräuche. Während das menschenähnliche Gottesbild ein starkes Hülfsmittel für Mythus und künstlicheren Polytheismus ist, bietet das Symbol der Gottheit, mag es unmittelbar aus dem Naturleben entnommen oder der Phantasie entsprossen, oder, wie z. B. das Bild des Stiers, Ausdruck eines allegorischen Gedankens sein, keine Veranlassung dazu; denn ihm fehlt die Individualität. Und während eine mächtige Priesterschaft auf Theologie und auf pantheistische Vergeistigung der Religion gerichtet sein muß, hält der Cultus in der Hand des Hausvaters und der Volksoberen an sich jede Versuchung zu theologischer,

Digitized by Google

überhaupt theoretischer Ausbildung der Religion fern. Desto zäher aber halten sich Volkssitten, die einmal mit der Götterverehrung in Verbindung gesetzt und grade in Hirtenvölkern immer besonders tief eingewurzelt sind.

8) Eine solche Religion wird in den semitischen Stämmen vorauszusetzen sein, die sich die Einfachheit der väterlichen Lebensformen bewahrt hatten, in der „terachitischen" Völkermasse, die noch Aramäer, Hebräer, Edomiter, Moabiter, Ammoniter und eine Anzahl von arabischen Stämmen umfaßte. Das würde freilich für die Entstehung der Religion Israels nicht unmittelbar entscheidend sein, wenn seine Vorfahren wirklich längere Zeit hindurch in Chaldäa von der Cultur und Religion des babylonischen Culturvolkes durchdrungen wären. Dann hätten auch die Hebräer, ehe ihre eigne Religion sich bildete, an einem ausgebildeten, astrologisch gegliederten Polytheismus mit tiefsinnigen Mythen, und an einem Cultus Theil gehabt, in dem die Verehrung der weiblichen Naturkraft den eigentlichen Mittelpunkt bildete. Diese Ansicht gründet sich nicht bloß auf die vielfachen Berührungen des A. T. mit der assyr.-bab. Mythologie, sondern auch auf die durch die Ausgrabungen gestützte Ansicht, daß das Ur Casdim Abrahams Uru (Mugheir) südlich von Babylon sei. Ich kann das nur für einen täuschenden Schein halten. Auf jeden Fall ist die Zusammenstellung Abrahams mit Ur Casdim nur das Eigenthum eines späten Schriftstellers, der selbst in Mesopotamien lebend leicht den altheiligen Stadtnamen mit seinem Helden verbinden konnte. Und das Ur Casdim der Genesis soll doch offenbar mit Paddan-Aram und mit Charan so eng zusammenhängen (XI, 28. 31. XXII, 20ff. XXIV, 10. XXVIII, 2. XII, 1. Moledet, Erez. vgl. XXIV, 4), daß an ein Land, das von diesen Gegenden so ungeheuer entfernt ist, wie Südbabylonien, schwerlich gedacht werden kann. Und nirgends zeigt sich in Israels Erinnerungen sonst eine Hinweisung auf eine so südliche Heimath. Aramäisches Land, d. h. der Lauf des oberen Euphrat, erscheint als Vaterland Israels. So hängt der Name selbst vielleicht gar nicht mit dem babylonischen Uru zusammen. — Und das spätere Culturleben Israels hängt allerdings wie das aller vorderasiatischen Völker vielfach von Babylon ab, z. B. in Zeitrechnung, Münze und Maaß. Die Mythen, die unser A. T. einleiten, vor Allem die Sintfluthgeschichte, berühren sich eng mit den Erzählungen des (Izdubar-)Epos. Und der Cultus der Himmelskönigin war zur Zeit des Untergangs von Judah eine im

Digitized by Google

Volke mit besonderer Vorliebe gepflegte Gottesverehrung (z. B. Jerj. XLIV, 17 ff.). Aber das Culturgut aus Babylon und seine religiösen Sagen können sehr wohl durch Vermittlung der Phöniken und der andern Kananiter in viel späteren Zeiten in Israel heimisch geworden sein, als sich sein Volksleben überhaupt verfeinerte. Auch wissen wir nicht, wie viel davon zu dem altsemitischen Besitze gehört, den die Semiten nach Babylon und Niniveh mitbrachten. Dagegen zeigen alle hebräischen Stämme, arabische wie edomitische, moabitische und ammonitische wie israelitische, grade die characteristischen Züge des religiösen Volkslebens der Chaldäer nicht. Wenn die Verehrung der großen Naturgöttin mit dem ganzen Taumel ihres Cultus, wenn das Sakkäenfest wirklich zu der nationalen Religion Israels gehört hätte, dann würde uns jedes Verständniß dafür fehlen, wie sich auf solchem Boden ohne gewaltsame Zuckungen eine reine Religion hätte entfalten können. Die richtige Auffassung des Verhältnisses wird vielmehr die sein, daß, während andre semitische Stämme in dem Culturleben der Euphratländer aufgingen, diejenigen Semiten, welche an der väterlichen Sitteneinfachheit und Religion fest hielten, die aramäischen und hebräischen, sich aus den zu mächtiger Staateneinheit sich zusammenfassenden mesopotamischen Landschaften in die weiten Wüsten- und Weideländer nord- und westwärts zogen, und sich neue Wohnsitze suchten. Das bedeutet Terach-Abrahams Wanderung von Ur-Casdim und Haran nach Kanaan, das Sichlosreißen der reinen Semitenstämme von einer frembartigen Cultur und Religion, die sie gleich ihren Brüdern zu absorbiren suchte. Als ihnen später chamitische Religion und Sitte im Glanz erobernder Weltreiche entgegentraten, war es natürlich genug, daß sie sich solchen Eindrücken nur zu leicht hingaben.

9) So wird die Religion der Hebräer wesentlich die der einfachen Semitenstämme gewesen sein. Denn da das A. T. Abraham auch als Stammvater Ismaels und Edoms, sowie andrer arabischer Stämme kennt, und Ammon und Moab von einem Manne gleicher Cultur und Religion ableitet, kann die gemeinsame Religion dieser Stämme nur eine und nur eine solche gewesen sein, aus der ebensowohl die Religion der Hebräer als die jener andern Stämme zu erklären ist. Schon deßhalb kann der Name Abraham die höhere Religion nicht verständlich machen. Wenn er persönlich der Urheber einer reinen Offenbarungsreligion gewesen wäre, dann müßte sie sich bei

Digitized by Google

allen jenen Stämmen ebensowohl wie bei den Israeliten finden. Denn in seinem Namen ist noch eine ganze Fülle von Völkern beschlossen, die für die reine Religion in keiner Weise in Frage gekommen sind.

Der Weg, wie diese Hebräerreligion zu der im A. T. vorausgesetzten werden konnte, läßt sich ohne Schwierigkeit aufzeigen. Wenn sich eine vollere und tiefere Volksfrömmigkeit regte, mußte der Gott des Stammes practisch zu dem einigen Gott werden, d. h. zu dem, welchem allein Vertrauen, Furcht und Anbetung gebührten, und vor welchem andere Götter, ohne daß ihre Existenz geleugnet wurde, zu dienenden oder ohnmächtig widerstrebenden Mächten zusammenschrumpften. Wenn das Volk bei verwandten aber unterliegenden Stämmen die alte Religion in chamitischer Weise mit geschlechtlicher Sinnlichkeit und mit wildem Taumel verbunden und an eine weibliche Gottheit angeschlossen fand, so mußte sein Selbstbewußtsein die eigne Religion und Sitte mit dem Stolze des Siegers empfinden und den Gegensatz steigern und weiter entwickeln. Und wenn eine höhere sittliche Entwicklung sich bildete, so mußte die Gottheit auf Grundlage ihrer furchtbaren Macht und verzehrenden Heiligkeit und Herrlichkeit immer mehr auch als der Inbegriff des Rechten Wahren und Guten erfaßt werden, und das Volk mußte sich in ihr als ein Volk sittlicher Ordnung und sittlicher Ziele erkennen. Die altheiligen Mythen der Naturreligion konnten von solcher höheren religiösen Anschauung angeeignet oder in die Heldensage aufgelöst und verflüchtigt werden. Dagegen konnte eine Menge von Sitten, die eigentlich der Naturreligion angehörten, ganz unbefangen neben der höheren Religionsform bestehen bleiben. Wenn es so geschah, dann ist es eine ganz überflüssige und irreleitende Frage, ob der Gott Israels aus dem Moloch oder Saturn entstanden sei. Er ist dann einfach der große Gott der Semiten, der aus einer zunächst noch kaum ethisch aufgefaßten und den Polytheismus nicht ausschließenden Gottheit zu einem geistig-sittlichen Gott oberhalb der Natur geworden ist, der wenigstens nach der Tendenz der Religion jeden andern Gott ausschließt.

So konnte es werden. Aber freilich daß es wirklich so wurde, das ist dadurch nicht erklärt. Nur wenn dieses Volk die innre Kraft hatte, seine Eigenart, statt sie zu verlieren, im Kampfe um sein Leben zu stählen und schärfer auszubilden, und wenn ihm Männer von wahrhaft prophetischer Art geschenkt wurden, die für

Digitized by Google

Gottes Offenbarungsthat ihrerseits die Empfänglichkeit besaßen, konnte seine Entwicklung aufwärts gehen. Warum ist nicht in Edom oder in Arabien aus den gleichen Volkselementen und auf den gleichen religiösen Grundlagen ein Gleiches geschehen? Warum ist vielmehr die Religion dieser Stämme spurlos untergegangen in den Wogen der großen Culturreligion von Asien, und später von Hellas? Die Möglichkeit, den Uebergang von der semitischen zur israelitischen Religion geschichtlich zu verstehen, ist nur die eine Seite der Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Religion Israels. Die andre Seite der Antwort wird immer der Glaube geben müssen. Dieses Volk hat prophetische Männer gehabt, und durch sie Offenbarungen des Gottes an sich erfahren, der seine größte Gabe an die Menschheit, die Religion der Erlösung und Versöhnung, auf diesem Boden verwirklichen wollte. Die prophetische Gabe läßt sich wie alle Geheimnisse der Begabung nur aus der unerforschlichen Allmacht des in der Natur wirkenden Geisteslebens Gottes verstehen. Gott giebt den Geist wie er will, und mißt Menschen wie Völkern ihren Beruf auf diesem irdischen Schauplatze zu. Während die Mehrzahl der semitischen Völker sich dem Einflusse einer geheimnißvollen, die Sinnlichkeit und Einbildungskraft reizenden, aber sittlich unkräftigen Priesterreligion nicht entziehen konnte, ward hier der Gott der Väter zu dem heiligen persönlichen Gott, der diesem Volke ewige Ziele steckt und unverbrüchliche sittliche Ordnungen verleiht. Ein solches Wirken Gottes und solche Kräfte müssen schon als Voraussetzung des Werkes des Moses in Israel gedacht werden. Wir werden uns die Entstehung der hebräischen Religion der Sache nach nicht anders vorzustellen haben, als es die hebräische Sage thut, wenn sie den Abraham mit dem ihm erscheinenden großen Gott der Väter einen Bund schließen läßt, dessen Siegel die Beschneidung und dessen Segen die Verheißung des Landes Kanaan ist, oder wenn sie in ihrer reicheren Form ihn aus seinem Vaterlande wegrufen läßt in das ungenannte Land und erzählt, wie Prüfung auf Prüfung, Offenbarung auf Offenbarung, Verheißung auf Verheißung ihm zu Theil wird, bis er im Glanze göttlicher und menschlicher Ehren scheidet. Die Religion Israels ist ohne Zweifel auf dem Naturboden der Religion der Semiten geschichtlich zu verstehen. Aber zu erklären ist sie nur aus Gottes Schöpfermacht, und seiner Offenbarung.

10) Dabei müssen wir uns hüten, den Abstand der hebräischen Religion von der allgemein semitischen zu groß und zu sehr äußerlich

Digitized by Google

erkennbar zu denken. Sicher haben die Hebräer den einen großen Gott nicht in dem Sinne verehrt, daß die einzelnen Stämme ihre Stammgötter klar als Erscheinungsformen des gleichen Gottes erkannt hätten. Das ist gewiß erst seit Moses geschehen. Noch weniger wurde Gott in dem Sinne geistig gedacht, daß alle Naturſymbolik oder Bildlichkeit ausgeschlossen wäre. Das ist ja noch lange nach Moses nicht der Fall gewesen. Man hat sich gewiß das Göttliche ganz unbefangen in heiligen Gedenksteinen, Bäumen und Bergen, unter der Form von Hausgöttern (Terafim) oder als Kraft unter dem Sinnbilde des Stiers, nahe gebracht, wie eigentlich immer vor dem 8. Jahrhundert. Und der Hauptzug im Gottesbegriffe wird Gottes verzehrende Heiligkeit und unbeschränkte Macht gewesen sein. Die Gottesverehrung haben wir ohne feste Satzung von den Familienvätern und Volkshäuptern ausgeübt zu denken. Die alten Sitten des Volks, vorzüglich in Beziehung auf Speise und Familienleben, werden neben den Grundzügen der bürgerlichen Sittlichkeit eng mit der Religion, insbesondere mit Gottes Heiligkeit, verbunden gewesen sein. Die Beschneidung als Weihe des Zeugungsgliedes an die Gottheit ist wohl schon in der vormosaischen Zeit üblich gewesen. Die semitischen Naturfeste wurden auch in diesem Volke gefeiert. Die alte Mythenwelt und die Volkssage wurden durch keinerlei theoretisches Interesse an der Religion, geschweige denn durch theologische Bedenken gehindert. Die Religion war der der verwandten Stämme in ihrer Erscheinung ziemlich gleichartig, und keineswegs in ihrem Gegensatze zu derselben bewußt erkannt. Aber wenn wir auf die Triebe sehen, die hier die Fortentwicklung bedingen, und für die Geschichte des Volkes entscheidend geworden sind, war sie doch andrer Art. Im hebräischen Volke war der Boden, wo eine schöpferische Geschichtsthat Gottes den festen Grund zu der Geschichte der wahren Religion legen konnte.

11) Aus dieser Anschauung von der Entstehung der hebräischen Religion und nur aus ihr erklärt sich eine Reihe von Erscheinungen im Alten Testamente, die man bald als Beweis für den unreinen Character dieser Religion geltend gemacht [1]), bald im vermeintlichen Interesse der Offenbarungsreligion zu ignoriren versucht hat. Nicht der Götzendienst der Israeliten in Aegypten und der Verwandten Abrahams in Chaldäa. Auch wenn man Beides als geschichtlich

[1]) Daumer, Ghillany.

Digitized by Google

annimmt [1]), würde das letztere nur für die altsemitische Religion, nicht für die hebräische im Besonderen etwas bedeuten. Das erste aber ist selbstverständlich bei den Verhältnissen einer in Aegypten ansässigen Nomadenschaar. Wie schwer ist es dem Volke später geworden, sich unter Völkern mit ausgebildeter Naturreligion an seiner einfachen und reizlosen geistigen Religion genügen zu lassen! Bedeutungsvoll dagegen ist die Thatsache, daß sich nicht wenige echt mythische Elemente innerhalb des A. T. nachweisen lassen. Die Art der Auslegung freilich, welche dieselben einfach leugnet und wirkliche Menschengeschichte aus mythischen Erzählungen macht, kann leicht mit dieser Schwierigkeit fertig werden. Wer aber in der Prüfung der Urgeschichte anderer Völker geübt mit aufrichtig geschichtlichem Sinne an die Genesis herantritt, wird diese Aushülfe verschmähen und willig zugeben, daß hier Reminiscenzen aus der uralten semitischen Mythologie vorliegen, und daß noch lange nach Moses sich mythische Elemente aus Chaldäa und Phönikien mit der hebräischen Volkssage gemischt haben. Die Stammregister der vorsintfluthlichen Zeit sind weder Geschichte noch Sage, sondern mythischer Art. Zwar ist eine oberflächliche Wortvergleichung wie Tubal-Cain-Vulkan, Jubal-Apollo, Noach-Jacchos bei dem jetzigen Standpunkte vergleichender Sprachforschung veraltet. Aber wenn die großen Erfindungen der beginnenden Cultur an Namen geschlossen werden, die sich deutlich durch symbolische Attribute aus dem Kreise rein geschichtlicher Personen ausscheiden, so wird Niemand der die älteste Sagengeschichte der Völker kennt, das anders erklären, als aus der Vermenschlichung ursprünglich mythischer Gestalten. Der Euhemerismus ist uralt und ergiebt sich von selbst, wo mythische Vorstellungen im Volksbewußtsein ihren Boden und ihre Bedeutung verlieren. Zwar ist es gewiß zu kühn, ohne Weiteres ein System von Götterdynastien an diese Namen zu knüpfen [2]). Aber Chanoch mit seinen 365 Jahren, Lemech und seine beiden Gattinnen sind gewiß leichterkennbare Mythenbilder. Schon die Verwandtschaft von Gen. IV und V zeigt daß beide Stammlinien auf der gleichen nichthistorischen Ueberlieferung ruhen. Cain und Tubal-Cain weisen schon in ihren

---

[1]) Jos. XXIV, 2. 14. 23. Ezech. XX, 8. 16. XXIII, 3 (vgl. XVI).

[2]) So Ewald Gesch. I, 373 ff.: Chanoch Gott des Neujahrs, Lemech Halbgott, kriegerische Rache, Metuschelach Mars, Mahalal-El Sonnengott, Jered Wassergott, — die erste Dynastie. Noach Begriff der bessern Welt, Dionysos, Jubal Musik Brahmana. Tubal Krieger, Naamah Aphrodite 2c.

Digitized by Google

Namen auf die ihnen beigelegten Attribute. Und noch viel später ist z. B. der Name Gad, wenn man die Grundstelle Gen. XXX, 11 mit andern alttestamentlichen vergleicht [1]), eine unverkennbar mythische Reminiscenz. Die Erwähnung des Obed-Edom 2 Sam. VI, 10. 12 zeigt, daß auch der Name Edom in die Mythologie gehört. Und die Tochter Jiftachs, deren jungfräulichen Opfertod die Weiber Gileads jährlich 4 Tage in einem Trauerfeste beklagen, ist sicher kein einfaches Menschenkind, so ergreifend ihre Geschichte auch in die Tradition von dem wilden Helden, ihrem Vater, eingeflochten ist (Jud. XI, 39. 40). Auch der löwentödtende Held, der mit Felsen sich waffnet und Tempel umreißt, und dessen Kraft mit den Haaren schwindet, ist sicher nicht ursprünglich ein Nasiräer aus Israel, sondern der Sonnengott (שמש-ון), dessen Haare die Strahlen sind, in denen das Geheimniß seiner Kraft liegt (Jud. XIII ff.). Ebenso scheint mir Gen. XXXII, 25 — Ende ein mythisches Ueberbleibsel vorzuliegen. Ein Mann ringt mit Jaqob, der mit der Morgenröthe verschwinden muß, seinen Namen als übermenschlich nicht nennt, aber den Jaqob körperlich verletzt. Wenn nicht die Nachrichten Sanchuniathons völlig unglaubwürdig sind [2]), so ist hier ebenfalls ein mythischer Besitz weiterer semitischer Kreise in die hebräische Volkssage verflochten. Erwähnt mag etwa noch Ex. IV, 24 ff. werden, wo der erneuerte Ursprung der Beschneidung in höchst merkwürdiger sinnlich gefärbter Weise erzählt ist [3]). Aehnliches berühre ich nicht weiter [4]). Die Göttersöhne Gen. VI, sowie die Geschichten der Schöpfung und der Sintfluth sind schon früher erwähnt.

Diese mythischen Bestandtheile der hebräischen Sage wären unverständlich, wenn die Religion Israels nicht auf dem Grunde einer volksthümlichen Naturreligion erwachsen und noch lange Zeiten hindurch unbefangen für Elemente derselben geöffnet gewesen wäre. Aber andrerseits, wenn sich diese Religion nicht aus der semitischen

---

[1]) Jes. LXV, 11. Josua XI, 17. XII, 7 (Baal-Gad).

[2]) Euseb. praep. ev. ed Dind. I, 37 ff., vgl. Ewald Abhandlung über die phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathons 1851.

[3]) Diese Erzählung ist mit der ganzen übrigen Darstellung, nach der Moses auch hier einfach auf Gottes Befehl handelt, völlig unvereinbar und ist in ihrer gegenwärtigen Gestalt offenbar abgeblaßt und verstümmelt.

[4]) Esau *Οὔσωος*, die Opferung des Jehud durch seinen Vater Kronos ꝛc. bei Sanchuniathon. Doch ist das ja bei der Art der Quelle völlig unsicher.

Digitized by Google

losgerungen hätte, ehe dieselbe eine eigentliche Culturreligion ward, so wäre unbegreiflich, daß dieses mythische Gut in solcher Weise von der höheren Religion beherrscht und auf so enge Grenzen beschränkt ist. Das ist nur möglich, wenn der eigentliche Trieb der hebräischen Religion schon früh zu dem hingeführt hat, was in der altteſt. Religion wirklich erreicht ist. Auch wo solche mythische Elemente nicht zu Trägern der reinen Religionsgedanken geworden sind, sind sie doch völlig ihres ursprünglichen Characters beraubt. In den Namen der alten Stammlinie konnte nur ein gelehrter Alterthumsforscher Reste des Mythus finden; für das Volk waren sie völlig unmythologischer Art. Die Gottessöhne Gen. VI sind keine Götter neben dem Einen, sondern ihm unterworfene Machtwesen, wegen deren Unnatur das Todesgericht die Menschheit trifft, während die heidnische Sage in solchen Vorstellungen die Höhepunkte menschlicher Herrlichkeit sieht. Der mit Jaqob Ringende ist aus einem göttlichen Machtwesen zu einer Offenbarung Gottes geworden [1]), und die Erzählung muthet dem Glauben nicht mehr zu, als irgend eine der unzähligen Legenden, die mitten im Christenthume fortgepflanzt sind. Und in den Jungfrauen und Helden des Richterbuches konnte kein Israelit die verblaßten Gestalten semitischer Götter erkennen.

Wie die mythischen Reste im Alten Testamente, so bestätigen unsre Auffassung von dem Ursprunge der hebräischen Religion auch die Reste von gottesdienstlichen Sitten in Israel, die sich mit der später erreichten höheren Stufe der Religion des A. T. nicht vertragen. Zwar soll die Erwähnung von Terafim und von zu Zwecken des Aberglaubens benutzten Spangen und Amuletten in den Zuzügen zum hebräischen Volke aus Mesopotamien [2]) nach dem Sinne unsrer Erzählungen nichts derartiges beweisen. Denn diese unreinen Elemente werden ja ausgeschieden. Aber daß dies nur eine spätere Anschauung war, zeigt der unbefangene Gebrauch solcher Bilder bis zu David [3]). Sie waren im Volke vor Moses gewiß ausnahmslos gebräuchlich. Das Wort Terafim in seiner Mehrheitsform bedeutet an sich nicht immer eine wirkliche Mehrheit,

---

[1]) Hos. XII, 4. 5 setzt geradezu den „Engel" mit Elohim parallel; es soll also an eine Offenbarungsform Gottes gedacht werden. Hier ist die Erzählung noch drastischer. Das Weinen und Flehen geht auf den besiegten Elohim, nicht auf Jaqob. [2]) Gen. XXXI, 19 ff. XXXV, 2. 4.
[3]) Jud. XVIII, 5. 14. 1 Sam. XIX, 13.

Digitized by Google

sondern steht wie andre ähnliche Worte für Macht, Gottheit, Herrschaft auch wo nur ein Bild vorhanden ist[1]). Aber der ursprüngliche Gebrauch des Wortes weist auf die Mehrzahl[2]). Sicher waren die Terafim Werkzeuge des Orakelfragens, und zwar auch bei nicht hebräischen Völkern. Auch im chaldäischen Wahrsagedienst kommen sie vor[3]). Die spätere Zeit verwarf sie mit Strenge als Abgötterei[4]). Ob der Name selbst den Orakelgott bezeichnen soll, ist nicht zu entscheiden, doch nicht unwahrscheinlich. Die Terafim waren offenbar Hausgötter, von menschlicher Bildung, so daß Michal den Terafim in das leere Lager Davids legend die Späher täuschen kann[5]). Und wenn Rahel sie unter dem Kameelkorbe zu verbergen vermag, so spricht das nicht gegen eine bedeutende Größe derselben, da derartige Geräthe einen ganzen Menschen aufnehmen können[6]). Wenn ein Mann wie David solche Terafim im Hause hat, so ist von vornherein sicher, daß die höhere Religion sie unbefangen aus einer früheren der Naturreligion angehörigen Entwicklung des Volks entnahm. In diesen Bildern wurde später der eine höchste Gott in besonderer Erscheinung und zu besonderem Zwecke wirksam gedacht. Sie waren „Palladien" des Hauses[7]). Bildliche Darstellung des wirkenden, fürsorgenden, sich offenbarenden Gottes, kann wo sie auf uraltem Volksgebrauche ruht, Jahrhunderte lang in einer geistigen Religion fortdauern. Aber entstehen konnte sie nur in einer nicht monotheistischen Religion, ist also gewiß ein in der Volkssitte der Hebräer festgewurzelter Rest altsemitischen Brauchs.

Aehnlich wird es sich mit den heiligen Bäumen, Brunnen und Steinen verhalten, in denen man die Gegenwart der Gottheit vermittelt dachte. Die Väter Israels haben nach der heiligen Sage Steine aufgerichtet, sie mit Oel gesalbt und als Beth-El geweiht[8]).

[1]) 1 Sam. XIX, 13. [2]) Gen. XXXI, 34.

[3]) Wohl schon Gen. XXX, 27 (נחשׁ), Jud. XVIII, 5. 14. Ezech. XXI, 26. Hos. III, 4. Zuzüge aus Mesopotamien sollen ja nach Gen. XXXI. XXXV die Terafim mitgebracht haben.

[4]) 1 Sam. XV, 23. Sach. X, 2. [5]) 1 Sam. XIX, 13.

[6]) Gen. XXXI, 34 (Burkh. Sitten der Bed. S. 28. 30, Lane Sitten und Gebräuche der neueren Aeg., übers. v. Zenker Bd. III. S. 55, Layard Niniveh und seine Ueberreste, übers. v. Meißner S. 61).

[7]) Gen. XXXI, 19. 30.

[8]) Gen. XXXV, 14. 15. vgl. XXVIII, 18. XXXI, 13. (E (E.) XXXI, 45 f. bezieht sich nur auf ein Bundesdenkmal.) Ueberall tritt der „Votivcharacter" deutlich hervor. Aehnlich ist der heilige Kreis von Steinen gemeint, der als erstes Heiligthum Israels im Westjordanlande in „Gilgal" aufgerichtet wird (Jos. IV, 20). Der heilige Stein in Bethel ist noch für den Erzähler B (J.) ein hochgefeiertes Heiligthum, an das sich die Sage des Volkes schließt.

Digitized by Google

Heilige Steine aber kommen wie in Arabien so bei den Phönikern, Karthagern und Syrern vor [1]), und selbst ihr griechischer Name *Βαιτύλια* zeigt noch die Verwandtschaft der Vorstellungen. Beerseba und Kadesch sind heilige Brunnenplätze, wie die Quelle Rogel noch später erscheint. Ebenso spielen die Therebinthen von Hebron und Bethel und die Palme der Deborah in der alten Sage eine Rolle, die an die „Haine" der Kananiter und die Baumheiligung in Arabien erinnert. Solche Sitten wurzelten ursprünglich in der semitischen Naturreligion, in der sich der Gedanke der Götternähe gleichsam von selbst mit hervorragenden Naturgegenständen verband, vor allem mit dem belebenden Wasser und dem schönsten Schmucke der Natur im sonnigen Lande, den Bäumen. Die Sitte erhielt sich in Israel auch als ihre eigentlichen Voraussetzungen nicht mehr vorhanden waren. Bei den verwandten Völkern blieb ganz naiv die Vorstellung einer Einwohnung der Gottheit in solchen Gegenständen. Aehnlich wird es sich mit der Heiligkeit des Sinajberges und des Basan für die Israeliten verhalten haben, und mit der Sitte, auf künstlichen Höhen (במה), die ursprünglich die Weihe für die zeugende Naturgottheit darstellten, die einfachen Altäre des ältesten Gottesdienstes aufzurichten, wenn Israel nicht diese Sitte überhaupt erst bei der Einwanderung in Kanaan von den chamitischen Landesbewohnern herübergenommen hat. Alles das beweist, daß Israels Religion eine Naturreligion der Semiten voraussetzt, aber auch, daß sie dieselbe früh in der Richtung auf den geistigen Monotheismus hin zu verlassen angefangen hat.

In dieser Ansicht bestärkt uns endlich die Form des hebräischen Gottesnamens Elohim. Daß unsre jetzigen Erzähler die Patriarchen nicht als Anhänger mehrerer Götter schildern wollen, versteht sich von selbst. Wenn also bei B (J.), C (E.), geschweige bei A (D.), die Mehrheit des Zeitworts neben Elohim steht, so wird an solchen Stellen von dem Gotte Israels überhaupt nicht die Rede sein, oder es werden besondre Verhältnisse vorliegen. So ist Gen. I, 26. XI, 7 an den Plural der Selbstaufforderung zu denken, nicht an eine Anrede an die Götterversammlung der Elohim. So stellt Gott sich Gen. III, 22, zusammen mit der ganzen Ordnung der Elohim-

[1]) Bei den Arabern am bekanntesten der Stein der Kaabba vgl. Baudissin Studien II, 148. Kuenen Godsdienst I, 392. Wellhausen III, 32. W. Rob. Smith 151 ff. 165. 168. Künstliche Bäume (Ascheren) und Steine (Mazzeba).

Digitized by Google

wesen, d. h. der nicht sinnlichen, geistigen, herrschenden, dem als Fleisch gebildeten Menschen gegenüber. So wird Gen. XXVIII, 12 unter den Elohim auf deren Erscheinung sich XXXV, 7 zurückbezieht, die ganze Zahl der Himmelsbewohner verstanden, nicht der persönliche Gott allein. Nur XX, 13 läßt der Erzähler E (E.) den Abraham dem Heiden gegenüber von „den Göttern" reden, ganz wie der Volksmund auch später zu reden pflegte [1]) und wie etwa das lateinische dii gebraucht ward. Das Wort Elohim selbst ist innerhalb der vorliegenden Oellen durchaus schon singularischer Bedeutung. Auch einzelne Heidengötter bezeichnet es [2]). Ja der spätere Sprachgebrauch liebt es überhaupt, bei Worten des Machtverhältnisses einen solchen „Hoheitsplural" „Plural der Macht und Fülle" zu bilden, der durchaus nicht gegen die Einheit des Subjects entscheidet [3]). Aber entstanden könnte diese ganze Redeweise doch wohl kaum sein, wenn der religiöse Sprachgebrauch Israels nicht ursprünglich auf einer Volksanschauung geruht hätte, die eine Mehrheit göttlicher Wesen ganz unbefangen voraussetzte [4]).

Die bisher entwickelte Ansicht ist nicht wesentlich unterschieden von der bei Land vorgetragenen. Nach ihm hat sich die altisraelitische Religion an den Sinaj als altes Heiligthum angelehnt, und die verwandten, ebenfalls in zwölf Stämme geordneten Völker, Ismael, Midian, Edom, haben sie mit Israel getheilt. Auf der Sinajhalbinsel kennt noch Antoninus Martyr von Placentia einen altsemitischen Cultus mit Linnenephod und Gottesbild, und Diodor Siculus erwähnt dort eine heilige Oase. Diese Religion verehrte den Himmelsgott (El, Baal), ohne weibliche Gottheit, ohne eine Spur von sexuell gefärbtem Cultus, mit Neumondsfest und Beschneidung,

---

[1]) So Jud. IX, 13. Sehr deutlich sieht man Ex. XXXII, 4, vgl. 19, daß selbst wo der Plural des Vb. bei Elohim steht, ganz unbefangen an einen Gott gedacht werden kann. Das Bild ist doch nur ein Stier, und soll Jhvh darstellen.

[2]) So 2 Reg. I, 2. Jud. XI, 24, vgl. auch die Form Jahve elohecha.

[3]) Ps. XLV, 12. 1 Reg. I, 33. Gen. XL, 1. XLII, 30. XXIV, 9. Jes. XIX, 4. XXII, 18. Hiob III, 19. (adonim) Prov. XXX, 3. (qedoschim) Jes. I, 3 (bealim). Jes. X, 15 (merimim). In anderer Weise erklärt sich das ósaj und ósav Hiob XXXV, 10. Ps. CXLIX, 2. Besonders bezeichnend ist Jos. XXIV, 19, wo Jahve als Elohim qedoschim bezeichnet wird.

[4]) Rob. Sm. 426. Wenn die Elohim eines Orts alle seine h. Bewohner bezeichneten, als eine ununterschiedene Menge unbestimmter Wesen, mußte der Gebrauch des Plurals in Singularbedeutung natürlich folgen, sobald die unbestimmte Vorstellung der Vorstellung eines individuellen Gottes im Heiligthume wich.

Digitized by Google

als den Feuer- und Kriegsgott, dem auch Menschenopfer fielen. In der Keuschheit und Einfachheit dieser Religion lag ihre Entwicklungsfähigkeit. Die verwandten Stämme im Libanonlande besaßen eine aus gleichen Ursprüngen erwachsene Religion, aber schon in einer verhängnißvollen Weiterbildung und Entartung. Sie verehrten den Himmelsgott, aber mit der Himmelskönigin zusammen in einem sexuell-orgiastischen Cultus. Im Kampfe mit diesem nordsemitischen Cultus hat Israel den südsemitischen zum Monotheismus entfaltet. Wenn ich hier für nordsemitisch das Wort chamitisch, für südsemitisch einfach den Ausdruck semitisch einsetze, so kann ich diese Ansicht als geschichtlich wahrscheinlich anerkennen.

Stärker ablehnend muß ich mich gegen Stade's Bild der Anfänge der Religion Israels verhalten, auch wenn ich den Streit um die Zeit, in der eine wirkliche Religion Israels begann, hier noch ganz unberührt lasse. Auch er will ja allerdings die Wurzel der höheren Religion Israels in dem vom Sinaj stammenden Cultus Jahve's finden, der durch Moses der alleinige Gott Israels ward, und den Stade sich im wesentlichen so wie Land den Himmelsgott vorstellt. Aber Stade denkt als eigentliche Religion Israels in den älteren Zeiten im Gegensatze zu der prophetischen Entwicklung den Animismus, speciell eine fetischistische Abart des Geisterglaubens, die Hand in Hand ging mit der Verehrung der Stammväter der Familien und Geschlechter. Die einzelnen gentes hatten ihren besondren Cultus, der sich an die Pflege der Gräber der Stammheroen schloß. Die Geschlechtshäupter vollzogen ihn. Man konnte nicht von einem Stamme in den andern erben. Jeder Stamm übte seine eigne Gerichtsbarkeit, und nannte sich gern nach der Gottheit die er verehrte (Gad ꝛc.), oder nach himmlischen Körpern, von denen er sich ableitete, oder nach Thieren (Lea — Levi, Rahel, Kaleb ꝛc.). Die Ahnen erschienen fürbittend (Jerj. XV, 1. XXXI, 35). Die Heiligthümer des Animismus waren die Höhen (Cultus bei den Ahnengräbern), die heiligen Bäume, Berge, Steine, Quellen. Die Ahnengräber zu Hebron, Sichem ꝛc. waren die heiligen Plätze dieses Gottes. Zauberei gehörte wesentlich mit zum Cultus. Gegen diese alte Religion kämpfte die Jahvereligion, nicht ohne sich manche ihrer Elemente anzueignen. Soweit bloß Abgeschiedene in Betracht kamen, verhielt sie sich indifferent gegen die Vorstellung von den Ahnengeistern, soweit es sich um Beziehungen der Lebenden zu den Todten handelte, feindlich und ausschließend. Wer mit Todten in

Digitized by Google

Berührung kommt, wird unrein, d. h. unfähig Jahvecult zu üben. Todtenopfer, Todtenklage ꝛc. sind verunreinigend oder verboten, doch dauern sie fort (1 Sam. XXVIII. Jes. VIII, 19). Der Gott vom Sinaj kann nicht in den Heiligthümern des Animismus wohnen. Moses hat kein Grab. Damit protestirt die Jahvereligion gegen den Ahnencultus. Aber die spätere Entwicklung Israels hat, indem sie den Animismus überwand, doch in Cultus, Sitte und Sprache viele Elemente desselben aufbewahrt.

In dieser Ausdehnung kann Stade's Ansicht ebenso wenig wie die ausschließliche Betonung des totemistischen Elements bei Rob. Smith auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Der Ahnencultus bildet bei den Indo-Europäern allerdings den mächtigsten Trieb der Stammes- und Volks-Religion. Und er hat offenbar bei den chamitischen Nachbarn Israels eine nicht unwichtige, wenn auch viel weniger bedeutsame, Rolle gespielt. In Israel aber erscheint, was hierher gehört, doch im Wesentlichen nur als in Kanaan angeeignetes fremdes Element, gegen das auch Könige wie Saul geeifert haben. Und der prophetische Gegensatz grade gegen diese Seite des Aberglaubens ist so beiläufig und so wenig central, daß unmöglich in ihr das Wesen der Volksanschauung gelegen haben kann, die von der höheren Religion überwunden werden mußte. So wenig also geleugnet werden soll, daß sich auch im A. T. mancherlei Spuren der in der ganzen alten Menschheit verbreiteten religiösen Betrachtung des Todes und der Ahnengeister finden [1]), so entschieden muß behauptet werden, daß die prophetische Religion des A. T. nur eine Vergeistigung und ethische Fortentwicklung der nationalen Religion Israels im Kampfe gegen die chamitische Religion der Kananiter ist.

---

[1]) Die richtige Bestattung als Bedingung der Ruhe und Würde im Tode (Jes. XIV, 18 f. Ezech. XXVIII, 10. XXXI, 18. XXXII, 19). Das Familiengrab im Erbbesitz der Familie (Gen. XLVII, 30. L, 25. Ex. XIII, 19. 1 Sam. XXV, 1. 1 Reg. II, 34). Begräbniß unter einem h. Baume (Gen. XXXV, 8. 1 Sam. XXXI, 12 f.). Rahels Mazzeba (Gen. XXXV, 20). Das Räuchern für Könige (Jerj. XXXIV, 5. 2 Chr. XVI, 14). Speisung der Todten (Deut. XXVI, 14. Sir. XXX, 18. Tob. IV, 17). Beschwörung der Todten als „Wissender" (1 Sam. XXVIII. Jes. VIII, 19. XXIX, 4. LXV, 4). Rahel um ihre Kinder klagend (Jerj. XXXI, 14). Die Ahnen als Helfer (Jes. LXIII, 16) (Smend).

Digitized by Google

Capitel 8.

Moses.

1) Das Leben in Aegypten mit seinem Drucke und seinen Versuchungen mußte Israel einem geistigen Verfalle entgegenführen. Aber die Folgezeit beweist, daß eine reiche und unverdorbene Kraft in dem Volke gewesen sein muß [1]). Und der Gott, der in Israel das Volk seiner Offenbarung erzog, erweckte ihm, damit es seinem Berufe nicht verloren gehe sondern in ihm zu einer höheren Stufe erwachse, einen Retter, den Mann, welcher der eigentliche Gründer der wahren Religion ward, dessen Wirkungen bis zu Jesu die ganze religiöse Entwicklung Israels bedingten, und in Jesu geläutert noch jetzt den Grund der Religion und Bildung der Christenheit ausmachen, wie sie andrerseits das Beste im Islam sind und in dem nichtchristlichen Israel noch unmittelbar fortwirken. Moses [2]) ist außer Jesu die wichtigste der religiösen Persönlichkeiten, über die uns wirklich zuverlässige geschichtliche Nachrichten geblieben sind.

Das Bild des Moses ist uns zwar nur so erhalten, wie es im Lichte einer viel späteren Zeit erschien. Eine eigentliche Geschichte seines Lebens ist unmöglich. Aber wenn sich auch sein Lebensbild in der heiligen Sage des Volkes verklärt hat [3]), so kann die Erinnerung an den Mann, der Israel zum Volke geschaffen hat, keine bloße Schöpfung der Phantasie sein.

Das Werk des Moses hat sich, wie jede in der Geschichte hervortretende schöpferische Gottesthat, zweifellos an geschichtliche Verhältnisse angeschlossen, die ihm vorbildend entgegenkamen. Zwar be-

---

[1]) Ex. II, 23—25. Uebrigens haben zu dem Volke Israel auch die benachbarten Hirtenstämme und später die Urbewohner des Landes Kanaan ihren Beitrag geliefert.

[2]) משה nach der etymologischen Neigung des Erzählers E (E.) Ex. II, 10 von משה abgeleitet, „der aus dem Wasser gezogene", ist dieser Deutung schon als Activform schlechthin unfähig. Die Ableitung des Josephus (Ant. II, 9. 6. ed. Col. 1691, p. 56) von μῶ Wasser und ὔσης gerettet ist sichtbar ein bloßer an die LXX anschließender Versuch. Der Name ist vielleicht das ägyptische Mōs, Mesu (Ebert). Doch mag an den Levitenstamm משי erinnert werden Num. III, 20. Land hält das Wort für rein semitisch, und stellt die Form Mavschi mit Jischai als wurzelverwandt hin.

[3]) Es mag hier wenigstens erwähnt werden, daß der König Sargon I. circa 2000 vor Christus) eine Erzählung seiner Lebensschicksale giebt, die merkwürdig an die Aussetzung des Moses in einem Kästchen im Flusse und an seine Rettung erinnert.

Digitized by Google

rechtigt uns die Erwähnung der Begegnung des Aaron mit Moses nicht, zu behaupten, daß Moses „nur die gewaltigste Schwingung in einer Reihe sich steigernder und dann wieder sich erschöpfender höchster Bestrebungen im Volke war“ (Ewald II, 46). Aber gewiß ruht sein Lebenswerk auf der religiösen Besonderheit des hebräischen Volkes[1]), deren einfache Grundformen vielleicht im Kreise seiner Verwandten in besonders reiner Weise bewahrt wurden. Die Grundlage seiner Religion ist die Religion des Gottes der Väter, deren einfache Grundzüge einem religiös und sittlich begabten Manne weitaus vorzüglicher erscheinen mußten als der sinnliche Götzendienst der ägyptischen Menge oder die geheimnißvolle Naturweisheit der Priester. Und er ist wohl außerhalb des Nillandes, bei den verwandten Nomadenstämmen der Sinajhalbinsel, noch stärker durch die reineren Ueberlieferungen des hebräischen Stammes berührt worden. Die spätere Erzählung wenigstens läßt seine dort gewonnene Heimath in einem Priesterhause sein[2]).

So müßten wir einerseits alle uns erhaltenen Quellen verwerfen und damit auf jede Vorstellung von dem Werke des Moses verzichten, andrerseits das Auge vor der augenscheinlichen Eigenart dieser Religion verschließen, wenn wir der vielfach verbreiteten Meinung beitreten wollten, die schon die spätere ägyptische Tendenzgeschichtsschreibung in Manetho vorbringt, und der neben Kaiser, A. Comte und Andern auch Schiller seine Feder geliehen hat, daß ägyptische Priesterweisheit die Hauptquelle der Religion des Moses gewesen sei. Jahve ist der Gott vom Sinaj. Die Volkserinnerung läßt den Moses nicht im Tempel zu On sondern in der Einsamkeit der Sinajwüste unter hebräischen Stämmen die göttliche Stimme hören. Als er Aegypten verläßt ist er noch nicht Prophet sondern rein menschlicher Volksheld[3]). Er tritt vor Pharao als Bote des Hebräergottes, dessen Verehrung den Aegyptern ein Greuel ist[4]). Sein

[1]) Bei E (E.) Ex. II, 12. 13. 15. III, 6. IV, 5. VII, 16. bei A (D.) Exod. VI, 2. 3. „Aelter als Israel sind die einzelnen Stämme in ihrer Besonderung, und ebenso gab es längst einen Gott Jahve, ehe er der Gott Israels wurde“ (Smend).

[2]) Bei B E (J. E.) Ex. II, 16. III, 1. XVIII, 1. Auf die Sinajhalbinsel als den „Mutterboden“ der von Moses vertretenen religiösen Entwicklung weisen von den verschiedensten Anschauungen aus Kuenen, Stade, Land ꝛc. hin. Eine nicht ganz gleichartige Vorstellung tritt uns Num. X, 29 ff. entgegen (wohl A [D.]). [3]) Ex. II, 11—16. III. B E (J. E.)

[4]) Nach E (E.) Ex. III, 18. V, 3. VII, 16. VIII, 21 ff. IX, 1. 13. X, 3. (A [D.] Ex. VI, 10).

Digitized by Google

Verhältniß zu den Priestern Aegyptens ist nicht Verrath ihrer Geheimnisse sondern Kampf. Sein Stab verschlingt ihre Stäbe. Seine Plagen zeigen den Gott, der mächtiger ist als ihre Götzen. Einen Religionskampf sieht Ewald mit Recht in dem Auszuge der Hebräer aus Aegypten[1]).

Gewiß darf man es nicht für gleichgültig ansehen, daß nach hebräischer wie nach ägyptischer Ueberlieferung Moses in ein ungewöhnlich vertrautes Verhältniß zu der Bildung und Weisheit Aegyptens gekommen ist. Auch die alttest. Berichte selbst zeigen ganz unbefangen in seinen Machtthaten eine wenn auch nur der Form angehörige Aehnlichkeit mit dem Thun der Aegypter[2]). Und er ist sicher für die schwere Aufgabe, eine ungebildete und unbotmäßige Menge zu leiten, in dem damaligen Hauptlande der Cultur besonders geeignet geworden. Und manche seiner Einrichtungen, z. B. die Urim und Tummim und die heilige Lade könnten auf Aegypten weisen, obwohl beides solche Annahme in keiner Weise fordert. Aber wenn er Aegyptisches aufgenommen hat, so hat er es in den Dienst einer ganz andern religiösen Anschauung gestellt. Die hauptsächliche Wirkung des ägyptischen Wesens auf ihn war ohne Zweifel die des Gegensatzes, durch den die Anhänglichkeit an den Gott seiner Väter doppelt lebendig ward. Mit den Mitteln einer höheren Bildung hat er dem Ziele gedient, das sich ihm als Aufgabe seines Gottes aufdrängte.

Denn allerdings weder die Religion die er vorfand, noch die ägyptische Bildung *erklärt*, was Moses geworden und wie er es geworden ist. Auch hier stehen wir vor dem Geheimnisse einer *Offenbarung des Gottes*, der Moses zu seinem Werkzeuge ausersehen und einzigartige Kraft in ihm gewirkt hat, der ihn durch besondre Schicksale innerlich und äußerlich vorbereitet und ihm die Gewißheit seiner Aufgabe hat aufleuchten lassen. Moses ist weder als *Philosoph* noch als *Dichter* der Gründer der Religion seines Volkes geworden, sondern als religiös begeisterter Führer seines Volkes.

So erzählt die Sage Israels daß Moses, der als bloß menschlicher Held Aegypten fliehend verläßt, in der Einsamkeit am heiligen Berge Horeb-Sinaj das Bewußtsein der göttlichen Gegenwart empfängt und zum Propheten wird[3]). Ueberall setzt sie voraus, daß dieser

[1]) II, 73—123. [2]) Ex. VII, 8 vgl 11. 12. 19. vgl. 22. VIII, 1 f. vgl. 3
[3]) Ex. II, 13. 14. III, 1 ff. (E [E.]).

Digitized by Google

Berg schon ein Ort uralter Heiligkeit war [1]), an dem ein Gottesfest zu feiern den Begriffen des hebräischen Volkes durchaus angemessen erschien [2]). Ist doch dieses einsam majestätische Gebirge mitten in der pfadlosen Einöde auch später, wie die Pilgerinschriften zeigen, für die arabisch-aramäischen Stämme der Halbinsel ein heiliger Wallfahrtsort gewesen. An dieser heiligen Stätte läßt die Erzählung dem Moses den großen Augenblick nahen, wo er zum Gottesmanne ward. Nicht durch Studium oder Lernen, sondern durch das Aufleuchten unmittelbarer göttlicher Gewißheit wird er was er wird. Moses erschrickt vor der Stimme Gottes. Seine Demuth wie seine Furcht möchte sich ihr entziehen [3]). Es muß ihm erst die Allmacht des Gottes der ihn sendet zum Bewußtsein kommen. Gott muß ihn mit der Kraft einer neuen Begeisterung erfüllen, ihn überzeugen, daß der Schöpfer das unbeschränkte Recht über die Kräfte und Anlagen des Geschöpfes habe zu seinem Dienste [4]), ihn erinnern daß seine Schwachheit durch Andrer Stärke zu ersetzen sei und ihm keinen Vorwand biete, sich dem Rufe Gottes zu versagen [5]). Gott muß in seinem neuen heiligen Namen ihm den Beglaubigungsbrief mitgeben, daß er wirklich tiefer als seine Vorgänger in Gottes Wesen geblickt habe und zu seinem Boten ausersehen sei [6]). Dem Bewußtsein, im Auftrage Gottes zu handeln, also auch jedes Einzelne, worin sich sein Werk vollzieht, aus dem Willen Gottes, auf seine Stimme hin zu thun, entspricht die ganze Art wie das A. T. das Werk des Moses erzählt. Alle seine Handlungen gehen aus bestimmten Gottesbefehlen hervor; sein ganzes Leben wird von Gottes Ansehn gestärkt, getragen und gehalten [7]). Sein Aussehen strahlt von dem Abglanze göttlicher Nähe [8]), so daß eine Decke ihn verhüllen muß [9]). Von seinem freilich schon sehr fremdartig gewordenen Gesichtskreise aus sagt der Erzähler A (D.), daß Moses nicht bloß wie andre Propheten in Augenblicken begeisterter Erhebung Gottes Stimme vernahm, sondern daß sie in seiner ganzen Lebensarbeit zu ihm tönte, in ruhigem Handeln wie in begeisterter Rede. „Es stand hinfort kein Prophet

[1]) Ex. III. 1. 5. 12. IV, 27. XVIII, 5. XXIV, 13 B C (J. E.). (Gottesberg, heiliges Erdreich.)
[2]) Ex. III, 12. 18. V, 3. 8. 17. VII, 16. VIII, 22 f. X. 7 (C [E.]).
[3]) C (E.) Ex. III, 10 ff. IV, 1. 10. [4]) C (E.) Ex. III, 12. IV, 3 f. 11.
[5]) C (E.) Ex. IV, 14. [6]) C (E.) Ex. III, 14.
[7]) B (J.) Ex. XI, 1. XIII, 1. — C (E.) Ex. VII, 14. 26. VIII, 16. IX, 1. 13. 22. X, 1. 12. 21 (XIX, 3. XX, 1). — A (D.) Ex. VI, 2. 10. VII, 1. XII, 1. XIV, 1. [8]) C (E.) Ex. XXXIII, 18.
[9]) Ex. XXXIV, 29—35.

Digitized by Google

in Israel auf wie Moses, den der Herr erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht[1]." Alle Erzählungen der Mosesbücher setzen selbstverständlich voraus, daß Alles, was sich aus dem unternommenen Gottes-werke dem Geiste des Gottesmannes nothwendig aufdrängt, ihm unmittelbar von Gott mitgetheilt wird. Er ist in allem seinen Thun der treue Vollstrecker des göttlichen Willens mit Israel.

2) Was kann nun die Geschichtsforschung als die wirkliche That des Moses ansehen? Ohne Zweifel hat er den festen Grund der wahren Religion unzerstörbar gelegt. Mit Recht heißt es in der späteren Selbstdarstellung des Gesetzes[2]: „nicht mit unsern Vätern sondern mit uns hat Gott seinen Bund geschlossen". Er hat ein Volk des Heils in der Völkerwelt hergestellt. Die Gemeinschaft Israels mit Gott, die bisher nur in dem halb bewußtlosen und unfolgerichtigen Gewohnheitsleben der Stämme zum Ausdruck kam, ist durch ihn zur bewußten treibenden Kraft eines organisirten Volkslebens geworden[3]. Gott soll das Leben dieses ganzen Volkes bestimmen, seine staatliche Gestalt, seine Gesetze, seine Bürgersitten, seine Ziele und Hoffnungen, seine gesammte Art zu leben. Das Volk soll heilig sein, Eigenthum des geistigen, persönlichen, sittlich gerichteten Gottes. Und dieser Gott will als der gütige verstanden werden, der in Gnade über die Schranken der Endlichkeit und Sünde seines Volkes hinausgreift. So entsteht ein festes Eigenthumsverhältniß zwischen Gott und diesem Volke. Nicht mehr die einzelnen Stämme und Sippen sammeln sich um ihre besondre Gottheit, sondern ein ganzes Volk um seinen Volksgott.

Allerdings liegt darin eine Verschmelzung von nationalem und religiösem Leben, die als ein Rückschritt gegenüber der alten selbstverständlichen Stammessitte erscheinen könnte[4]. Das Leben der Familie und des Einzelnen scheint der Religion innerlich fremder zu werden, heilige Form und Satzung einen größeren Raum einzunehmen. Aber

[1]) Num. XII, 6 ff. Deut. XXXIV, 10 (A [D.]).

[2]) Deut. V, 1—5. Hos. XII, 10. XIII, 4 nennt Jhvh den Gott Israels vom Aegyptenlande an.

[3]) So nimmt auch Smend an, daß das Einheitsbewußtsein Israels und die Macht, Kanaan sich geistig zu assimiliren, nicht aus der (getrennten) Eroberung des Landes, sondern aus der vorhergehenden einheitlichen Geschichte verstanden werden muß. Und er folgert, daß wie überhaupt die geistige Eigenart eines Volkes durch seine großen Männer bestimmt wird, Moses Israel geschaffen hat, durch den Auszug aus Aegypten, die Vereinigung der Stämme unter Jahve als Volksgott, und die Seßhaftmachung im Ostjordanlande.

[4]) So empfindet die christliche Frömmigkeit seit Paulus das religiöse Bild der Väterzeit sich verwandter als das der Mosesreligion.

Digitized by Google

das ist großentheils ein auf der jetzigen Gestalt des Pentateuch ruhender Schein. In Wahrheit ist hier ein unermeßlicher Fortschritt. Jetzt ist das Gottesreich, wenn auch äußerlich und werdend, unvertilgbar in die Geschichte der Menschen eingetreten. Das sittliche Ziel als göttliche Aufgabe und die Gnade Gottes, die menschliche Schwachheit und Unreinheit überwindet, können nicht mehr aus dem Bewußtsein der Menschen verschwinden, bis Israels Volksglaube reif ist, zum Glauben der Menschheit zu werden.

Und dieses „Heil" konnte sich nur in unabänderlicher äußerlicher Form und *als ein lebendiger Bestandtheil des Volksbewußtseins* durch alle Stürme einer innerlich unreifen Zeit hindurch bis zu seiner Vollendung erhalten. Diese feste wenn auch herbe und strenge Form hat den edlen göttlichen Kern für die Menschheit bewahrt, bis er ihrer nicht mehr bedurfte, weil er in gottgeweihten Menschenherzen fest genug Wurzel gefaßt hatte. Wäre er gleich anfangs nur auf das innre Leben gegründet gewesen, so hätte er in einer unreifen Menschheit längst zu Grunde gehen und verderben müssen.

Gewiß sind die heiligen Formen des Volkslebens in Israel nicht von Moses *erfunden*, oder durch schriftliche Gesetze formulirt. Wir werden schwerlich erkennen können, ob er mehr als die Organisation des Zwölfstämmevolkes und die Verehrung Jahves als des Volksgottes geschaffen hat. Aber die alten Ueberlieferungen der Volkssitte empfingen nun eine ganz andre zukunftsreiche Bedeutung, als Eigenart eines diesem Gott geweihten Volkes. Die Befreiung aus der entwürdigenden Knechtschaft, die Rettungen und Siege verbanden diese bisher vielfach getrennten Stämme durch gemeinsame Erinnerung und gemeinsamen Glauben zu einer Nation. Indem Moses das Nationalgefühl Israels unauflöslich mit der religiösen Auffassung seiner Lebensordnungen verband, schrieb er sie fester in das Leben des Volkes ein, als durch ein ausführliches Gesetzbuch. Alles Große in der Geschichte, vor Allem in der religiösen, vollzieht sich nicht durch „Lehre, Theorie, System", sondern durch *Thaten*, Offenbarungen des Geistes und der Kraft. Wie arm wäre sonst Jesus neben dem kleinsten der nachsokratischen Schulhäupter!

Aus dieser Auffassung von der Aufgabe des Moses folgt von selbst, daß eine doppelte Beurtheilung seiner Persönlichkeit und seines Werkes an sich möglich ist. Er ist der Schöpfer Israels als *Nation* gewesen, und nur *im Zusammenhange damit* Israels als des

Digitized by Google

Trägers einer neuen Religion. So kann man ihn einerseits als bloßen Staatsmann und socialen Schöpfer ansehen, der nicht eine Sekte, sondern einen Staat, nicht als Lehrer sondern als Held schuf, indem er die Volksmenge Israels zu einem Verbande von 12 Stämmen unter der Bürgschaft des nationalen Gottes sammelte. Dann müßte die Besonderheit der Religion Israels erst im Kampfe gegen das kananitische Volksleben recht erwacht sein. Die einfache Religion Israels, im Stammesheiligthume gepflegt, wäre, nachdem durch die philistäische Bedrängniß die Einheit des Volkes fester geschmiedet war, durch Samuel und David, die Erneuerer des Werkes des Moses, zu höherem Bewußtsein im Volke gebracht (Land). Oder man kann von vornherein die religiöse Seite der Aufgabe des Moses für die ihm im Vordergrunde stehende halten, und schon ihm selbst die Absicht zuschreiben, in diesem Volke eine höhere, sittlich reinere, Religion zu gründen, als sie ringsum vorhanden war (Kuenen, Stade). Bei der Beschaffenheit unsrer Quellen wird ein zwingender Beweis für keine dieser beiden Auffassungen zu führen sein. Aber der gesammte Eindruck, den die Persönlichkeit des Moses auf die Erinnerung seines Volkes gemacht hat, und die Thatsache, daß sein Volk unter den ungünstigsten Verhältnissen, trotz aller Religionsmengung und allem Abfalle in breiten Schichten, doch die zum Höchsten strebende Richtung in Religion und Sittlichkeit festhalten konnte, ist für mich ein entscheidender Beweis für die zweite Ansicht, die in Moses nicht bloß einen nationalen Helden und Volksgründer, sondern einen Propheten Gottes sieht (Hos. XII, 14). Der Mittelpunkt der Religion des Volks seit Moses liegt in der Auffassung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke. Jahve ist Israels Gott, der seine Kriege führt[1]), und durch sein Orakel nicht bloß die äußerlichen Einzelinteressen des Volks vertritt, sondern auch als lebendige Quelle des Rechts der Richter und der Schutzherr des sittlichen Volkslebens wird[2]). Alle Sorgen Israels sind Jahves Sorgen[3]). Die theoretische Frage des Monotheismus wird überhaupt noch nicht gestellt. Aber dieses Volk hat nur diesen Gott, der es sich durch die große That der Erlösung zum Eigenthum erworben hat. Die Errettung aus Aegypten

[1]) Exod. XV, 3. XVII, 15. Num. X, 35 (Jud. V, 23).
[2]) Urim, Tummim, Toroth, vgl. Ex. XVIII, 15 f. 19. XXXIII, 7 ff.
[3]) So z. B. die Anordnung des Zuges nach Kanaan Ex. XIII, 17 (B [J.]).

Digitized by Google

wird die Grundthatsache, an die sich das besondre Heilsverhältniß des Israeliten als an seine Quelle anschließt [1]). So ist Gott der eigentliche König dieses Volkes [2]). Menschliche Gewalt ist nur seine Stellvertreterin. So erscheint auch Moses nach allen Berichten nur als Gottesmann, der des Volkes Sachen vor Gott bringt und Gottes Befehle dem Volke übermittelt [3]). Dieses Verhältniß Gottes zu Israel wird dann in der spätesten Anschauung zu einem kunstreichen auf Moses zurückführenden theokratischen Systeme entwickelt. Den letzten Schriftstellern des Pentateuch sind alle Rechts- und Sitten-Einrichtungen in Israel, wie sie sich bis Esra gebildet haben, die unmittelbare Offenbarung des Willens Gottes an Moses. Die Thorah ist „Gotteswort" und wird zum Rechtsbuch, in dem sich sittlich, bürgerlich und ceremoniell der Gedanke eines heiligen der Majestät Gottes angemessenen Volkslebens entfaltet. Selbst bei der Entdeckung und Bestrafung von Verbrechern will Gott unmittelbar mitwirken [4]). So ist Israel als Volk der erstgeborene Sohn Gottes in der Völkerwelt.

Andrerseits muß sich das Volk als das besondre Eigenthum dieses Gottes ansehen, und seine Volkskräfte um diesen einen Mittelpunkt sammeln. In seiner öffentlichen Volkserscheinung müssen die Grundzüge des Willens Jahves zum Ausdrucke kommen, so daß es der Welt gegenüber seines Bundesgottes Wesen offenbart und so seinen „Namen auf Erden verklärt" [5]). Dieses Volk steht deßhalb seiner Rechtsordnung nicht wie ein neueres Volk, sondern religiös gegenüber, wie das ja auch sonst bei vielen Völkern des Alterthums der Fall ist. Bürgerliche Tugend hängt mit der Frömmigkeit unauflöslich zusammen. Wer die großen Grundzüge des Rechtes und der Ordnung verletzt, der verunehrt den Gott des Volkes, so gut wie der, welcher die Rechte und Heiligthümer dieses Gottes

---

[1]) Ihr entspricht neutestamentlich die durch Jesu Tod geschehene λύτρωσις aus der Gefangenschaft des Todesfürsten; die Ausdrücke padah, qanah in ihrer neutestamentlichen Uebersetzung entsprechen vollständig dem alttestamentlichen Vorbilde.

[2]) Josephus contra Apionem II, 16 ed. Col. p. 1071 ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, also offenbar noch nicht aus einem feststehenden Sprachgebrauch heraus gesagt.

[3]) So erscheint Jud. VIII, 22 f. die Königswürde in Israel als Widerspruch gegen Jahves Herrschaft, vgl. 1 Sam. VIII, 7. Und später wird der König von Israel als Jahves Sohn und Gesalbter gepriesen (Ps. II. CX).

[4]) Lev. XVIII, 28. 29. XX, 20 f. Num. V, 12 ff. Jos. VII, 16 ff. ꝛc.

[5]) So das alte Wort Ex. XIX, 5. 6 (vgl. Lev. XI, 45. XIX, 2. Num. XV, 40).

Digitized by Google

unmittelbar antastet. Wer den Befehlen seines Volkskönigs, den Ceremonialordnungen wie den Sittengeboten sich entzieht, der kann kein guter Bürger sein. Alles ist in eine großartige Einheit verflochten, in den Gedanken, daß dieses Volk ein Gottesreich auf Erden darstellen und in seinem Volksleben die Grundzüge der göttlichen Ordnung der Dinge verwirklichen solle. So wäre Israels Geschichte unverständlich ohne die Annahme, daß Moses als Gesetzgeber Gottes Willen geoffenbart hat, auch wenn wir kein einziges seiner Gesetze mehr besäßen [1]). Theoretischer und theologischer Art ist sein Werk allerdings durchaus nicht gewesen.

Capitel 9.

Religiöse Entwicklung Israels bis zu Samuel.

Baudissin Studien zur semitischen Religionsgeschichte I. 1876.

1) Es ist geschichtlich durchaus wahrscheinlich, daß der großartige Aufschwung des nationalen und religiösen Geistes, den ein Befreiungskrieg weckt, getragen durch die überwältigende Macht einer so gewaltigen gottgeweihten Persönlichkeit wie Moses, wirklich im Stande gewesen ist, die bisher getrennten Stämme mit Verleugnung ihres natürlichen Unabhängigkeitstriebes in den Dienst der Gedanken des Volksgründers zu stellen. Zwar klingt selbst noch durch die alles Alte verklärende Auffassung der spätesten Zeit die Erinnerung hindurch, daß auch die mosaische Zeit weit von dem Ideale entfernt war, daß auch die Moses am nächsten Stehenden sich zu groben Widersprüchen mit der wahren Religion und zu anmaßendem Gegensatze gegen den großen Volksführer hinreißen ließen [2]), und daß Moses, der mühebeladenste Mensch, sich nicht in jedem Augenblicke auf der Glaubenshöhe gehalten hat, die seine Sendung forderte [3]). Aber gewiß hat sich Israel damals wirklich als das Volk seines Gottes gefühlt und fühlen wollen im Gegen-

---

[1]) Mich. VI, 4. Hos. XII, 14 (Kuenen).
[2]) Num. XI, 12 ff. XII, 3. XVI, 1 ff. (Leviten und der „Erstgeborene" Ruben) vgl. Ezech. XX, 8. XXIII, 3. vgl. Ex. XV, 24. XVI, 3. XVII, 1.
[3]) Num. XX, 10. 12. 24. vgl. XXVII, 14. (A [D.]?)

Digitized by Google

satze zu den Völkern Kanaans[1]). Nur vor einem solchen Aufschwunge des Volkes konnte die überlegene Cultur von Kanaan zusammenbrechen. Nur so ist es begreiflich, wie sich die religiösen Kräfte im Volke bilden konnten, welche die Zeit Samuels und Davids offenbart. Nur wenn man den Erinnerungen Israels jeden Werth abspricht und statt der Eroberung der ältesten Stammsitze in Kanaan durch das einheitliche, aus Aegypten kommende Volk ein allmähliges friedliches Besiedeln des kananitischen Berglandes durch Israeliten annimmt, die sich zunächst im Grunde in gar keinem Gegensatze gegen die Urbewohner empfunden, geschweige denn den Stolz höherer religiöser Würde ihnen gegenüber besessen hätten (Stade), kann man, statt an einen Aufschwung mit nachfolgender Erschlaffung, an ein langsam stetiges Erheben aus niedrigsten Anfängen denken.

Allerdings darf man sich die Sache auch nicht einseitig günstig vorstellen. An eine wirklich innere Aneignung der religiösen Gedanken die später von den Propheten entfaltet sind, ist damals im Volke sicher nicht zu denken. Ja es soll keineswegs bestritten werden, was Vatke (251—254) meint, daß auch die Richterzeit in vieler Beziehung eine Fortbildung, nicht ein Rückschritt gegenüber der Zeit des Moses gewesen ist. Das wird gewiß in sofern der Fall gewesen sein, als die Gedanken, auf die Israel gegründet war, in den geistigen Mittelpunkten des Volkslebens, unter den Propheten und den Priestern zu Siloh tiefer empfunden, zusammenhängender aufgefaßt, und vor Allem in ihrem Gegensatze zu der chamitischen Religion erkannt und durch denselben weitergebildet und vergeistigt sein werden. Aber Zeit gegen Zeit gerechnet war die Zeit des Moses und Josua gegenüber den folgenden Jahrhunderten eine Zeit nationaler und religiöser Erhebung. Schon das Eine, daß in dieser Zeit Israel als ein einheitliches „Volk Jahve's" sich gefühlt und gehandelt hat, ist bei dem Wesen dieser Religion von der größten Bedeutung. Mag auch in der theoretischen Auffassung des Wesens Jahve's und in dem Verständnisse des sittlichen Ideals von Moses bis Samuel ein Fortschritt anzunehmen sein, in dem religiösen Selbstbewußtsein, der Treue und Glaubenskraft Israels haben wir die Eroberungszeit den folgenden bis zu den siegreichen Kämpfen gegen die Philistäer überlegen zu

[1]) Auch andre alte Völker, wie z. B. das ägyptische, zeigen nicht eine einfache Fortentwicklung zum Höheren, sondern Zeiten der Erhebung, auf welche Perioden des Zurücksinkens folgen.

Digitized by Google

denken. Und auch wenn sich still und unmerklich eine Fortbildung in diesen Zeiten vollzog, mußten sie gegenüber dem Anfang wie ein Rückschritt erscheinen. Solche Zeiten scheinbaren Rückschritts sind ja oft die Geburtsstunden eines höheren neuen Lebens. Die Zeit eines glücklichen Eroberungskrieges mußte bei der Verschmelzung des Bürgerlichen und Religiösen in Israel eine Freude an den geistlichen und volksthümlichen Besonderheiten des Volks und ein stolzes Gefühl der Begeisterung für den Gott der Heerschaaren Israels wecken. Die Schilderungen höchster politischer und religiöser Vollendung freilich, wie die letzte Hand im Buche Josua sie giebt[1]), sind ebenso ungeschichtlich verklärend, wie ihre Darstellung der äußern Erfolge, mit der das spätere Vorhandensein mächtiger feindlicher Staaten in Kanaan völlig unvereinbar ist[2]). Wäre die geschlossene religiös-sittliche Anstalt, wie sie vor dem Geiste von A (D.), ja auch nur vor dem Auge des Deuteronomikers steht, schon damals vollständig in das Leben gerufen, so wäre fast kein Blatt der vordavidischen Geschichte verständlich. Das Israel der Zeit des Moses war alles Andre eher, als die „Gemeine" des Cultus und der Thora, wie sie uns A (D.) in diesen Zeiten schildert. Aber sittlicher Aufschwung, religiöser Ernst und vor Allem muthige Begeisterung für den Gott und die Heiligthümer des Volkes, müssen damals etwa in derselben Weise vorhanden gewesen sein, wie bei den stammverwandten Arabern, als ihnen die Begeisterung der ersten Tage des Islam das Erobererschwert in die Hand gab. Wir brauchen nicht an der Wahrheit der Ueberlieferung zu zweifeln, daß Israel „Jahve diente", so lange Josua und die Gefährten jener großen Zeit lebten[3]).

2) Eine Zeit großer Anstrengung und Begeisterung des Volkslebens ruft häufig eine Zeit der Abspannung hervor, in der freilich ungesehen die Kräfte neuen Aufschwungs sich vorbereiten.

[1]) Die erst deuteronomistische Stelle Jos. I, 8 ff. XXIV, 15—29.

[2]) Vgl. z. B. Jud. I, 21 ff. bei A (D.). Die richtige Anschauung wird sein, daß rasche und erfolgreiche Streifzüge ohne dauernde Besetzung aller Landestheile und ohne wirkliche Besitznahme der stärksten befestigten Städte die Uebermacht Israels in Kanaan entschieden, daß aber von den übriggebliebenen Mittelpunkten aus sich bald eine Gegenströmung geltend machte. Nach Jud. I muß sich z. B. Judah sein Gebiet erst selbstständig erstreiten. Was Israel von wirklich selbstständigem Gebiete im Westjordanlande bis zur Königszeit besessen hat, beschränkte sich wohl auf das nördliche Gebirge Judah und die Sitze Benjamins und Ephraims. Sonst wohnte es überall mit Kananitern gemischt oder neben selbstständigen kleinen Kananiter-Reichen.

[3]) Jos. XXIV, 31. Jud. II, 7.

Digitized by Google

Mit einer solchen Abspannung aber war bei der eigenthümlichen Verbindung des religiösen mit dem nationalen Bewußtsein in Israel nothwendig auch ein religiöser Rückschlag, eine Neigung zur Religionsmischung und zur Nachgiebigkeit gegen die zum Theil überlegne Cultur der umliegenden Völker gegeben. Man mußte sich ja für längere Zeit auf ein Zusammenleben und Verkehren mit den Kananitern einrichten, bei dem es an allerlei Austausch von Gebräuchen und Anschauungen nicht fehlen konnte. Zwar in den Mittelpunkten des Volkslebens in Israel wo die heidnische Bevölkerung ausgerottet war, herrschte der reine Cultus des Gottes vom Sinaj, dem die volksthümlichen Priester dienten, und Eiferer für den Volksgott, Nasiräer, Richter, Propheten nährten die Begeisterung für die Volksreligion. Aber die meisten Stämme Israels wohnten doch mitten zwischen übrig gebliebenen kananitischen Städten. Es ist erst Salomo gelungen, die Reste der Urbevölkerung, die man nicht hatte ausrotten können, zinspflichtig zu machen und zur Frohnarbeit zu zwingen [1]). Selbst die spätern Nachrichten des Buchs Josua [2]), noch deutlicher aber die Geschichten des Buches der Richter weisen auf zahlreiche Reste von Kananitern hin. In Gibeon, das Saul im Eifer für Gott und Israel ausrotten wollte [3]), in Jerusalem und Sichem [4]) wohnten kananitische Bürgerschaften. Und das Verhältniß zu ihnen, wie zu den umwohnenden Völkerschaften war keineswegs das der Absonderung, wie es die Gesetze der späteren Zeit sich vorstellen. Vor Allem ist der Stamm Judah so eng mit fremden Bestandtheilen verwachsen, daß z. B. das mächtige Geschlecht Kalebs ebensowohl zu Judah wie zu den Qenissitern gerechnet wird [5]). Noch unter Davids Helden sind Ammoniter und Chetiter. In seiner Familie ist ein Ismaeliter. Eine seiner Ahnfrauen ist eine Moabiterin. Er bringt seine Eltern zu den Moabitern und lebt selbst bei den Philistäern [6]). Ehen mit den Philistäern erscheinen wohl unerwünscht aber nicht verboten [7]). David und Salomo schließen mit den Phöniken ganz unbedenklich Bündnisse [8]). Da nun die

[1]) 1 Reg. IX, 20. 2 Chr. II, 17 ff. VIII, 7. (Jos. XV, 63.)
[2]) Jos. XIII, 13. XV, 63. XVII, 12. 13. [3]) 2 Sam. XXI.
[4]) Jud. IX, 28 (vgl. dagegen Jud. I, 8. 18 ff.!).
[5]) Gen. XV, 19. Num. XIII, 30. Jos. XV, 17. Jud. I, 12 ff. (Gen. XXXVIII. Jos. VI, 25.)
[6]) 2 Sam. XVII, 27. XXIII, 37. 39 (1 Chr. II, 17). Ruth I, 4. vgl. 1 Sam. XXI, 11. XXII, 3. XXVII ff. [7]) Jud. XIV, 3.
[8]) 1 Reg. V, 1 ff. (VII, 13 ff.). Die späteren Geschichtsschreiber sehen in dem Verschonen der Kananiter theils eine Sünde des Volks (Jud. II, 1—3),

Digitized by Google

Kananiter zweifellos in den Dingen weltlicher Cultur den Israeliten weit überlegen waren, so konnte es nicht fehlen, daß aus solchen Verbindungen vielfach eine Abschwächung der Einfachheit und der herben Strenge in Israels Volkssitte und Religion erwuchs. „Die Besiegten gaben den Siegern Gesetze". Es mußte für Israel wie für jedes antike Volk ohne klar ausgebildeten Monotheismus sehr nahe liegen, den Göttern des neuen schönen Landes an ihren alten heiligen Plätzen die Verehrung zu zollen, die sie zu empfangen gewohnt waren und der die früheren Einwohner die Güter des Landes, Wein und Korn, zu verdanken meinten.

Die eigentliche Abgötterei, d. h. das wirkliche Aufgeben Jahve's um andrer Götter willen, kann nicht in der Weise vorhanden gewesen sein, wie die späteren Berichte es vom Standpunkte der Vergeltungslehre aus darstellen. „Die Vorstellungen von einem allgemeinen Abfall Israels von Jahve seit Josuas Tode und den daraus sich ergebenden Strafen, die nur zeitweilige Buße hervorriefen .... sind Bestandtheile einer späten erbaulich-theologischen Behandlung der alten Geschichte, die in der Chronik in noch einseitigerer Weise wiederkehrt" (Kuenen). Das Volk, wie jedes gesunde und wesentlich erfolgreiche Volk des Alterthums, war im Ganzen ohne Frage *stolz* auf seine Nationalität und deßhalb auch auf seine Religion. Es war ein Eroberervolk. Nur in sehr schlimmen Zeiten, etwa während der Unterdrückung durch die Philistäer, hätte es auf den Gedanken kommen können, daß nicht *sein* Gott, sondern die Götter von Gath und Ascalon, die mächtigeren seien. Und grade in *jener* Zeit hat sich thatsächlich Israels Einheit und sein national-religiöser Sinn durch die Noth gefestigt und gestählt. Aber der natürliche Zug, der Landes-Gottheit Ehre zu erweisen wird viele Israeliten zur Theilnahme an den Religionsgebräuchen Kanaans und zu ihrer Nachahmung getrieben haben, ohne daß sie deßhalb aufgehört hätten, Jahve als ihren Gott anzusehen. Aus dem Hirtenvolke war ja ein Ackerbauervolk geworden. Wein, Oel und Getreide als Gaben des neuen Landes konnten leicht als Geschenke der Baalim erscheinen, die an den Cultusstätten dieses Landes wohnten (Hosea II, 10 ff.) [1]), während der Wüstengott vom Sinai denselben fremd erschien. Am

theils eine Prüfung von Seiten Gottes, und die Absicht, Israels Volkskraft durch den Kampf um das nationale Dasein zu stärken (Jud. II, 3. 22. III, 1. 2. 4), theils eine weise Maaßregel, damit das Land nicht zur Wüste werde (Deut. VII. 22).

[1]) Vgl. die Vorstellung 2 Reg. XVII, 25 ff.

Digitized by Google

meisten galt das natürlich für die Stämme, die, wie die Kinder Ephraims, im Zusammenhange mit einem Centralheiligthume der Landeseinwohner standen. So war in Sichem eine Vermischung beider Völker, an das Heiligthum des „Bundesbaal" gelehnt, im Entstehen. Ein Stadtkönigthum umfaßte bedeutende Theile von Ephraim und die kananitische Bürgerschaft, und ein Naturfest in der Weise des „Hüttenfestes" vereinigte beide [1]). Andrerseits haben alte Stämme Israels wie Ruben, Simeon, Levi im Kampfe mit den Einwohnern, oder wie Benjamin im Conflikte mit den Bruderstämmen, ihre Kraft eingebüßt [2]). Aber auch in diesen „Richterzeiten", die man sich wohl wesentlich kürzer zu denken hat, als die chronologische Ueberlieferung der Späteren es thut, hat Israel sein Gemeingefühl nicht eingebüßt und damit die Lebensfähigkeit und Kraft des von Moses ausgegangenen Anstoßes erwiesen.

3) Eine strenge politische oder religiöse Einheit, wie in der Zeit des Auszugs und der Eroberung, ist in diesem Zeitraume allerdings nicht zu denken. Die einzelnen Stämme und Städte waren selbstständige Hüter der Religion und der väterlichen Sitte. So hieß es einst in Israel: „fragt nach in Abel, so thut ihr Recht" [3]). Und jeder Stamm mußte im letzten Grunde auf eigne Hand handeln. Besonders auffallend erscheint Judah dem Leben der Nation entfremdet. Weder im Deborahliede noch in den Freiheitskriegen wird es erwähnt. Und noch tief in die Königszeit hinein spielen die Sonderinteressen von Judah und Joseph, speciell von Judah und Benjamin [4]). Doch gab es zweifellos ein höheres nationales Band, das ganz Israel als das „Volk Jahve's" umschloß. Eine gewisse Einheit lag schon darin, daß offenbar Ephraim, in dessen Gebiet auch das Nationalheiligthum lag, eine Art von Hegemonie über die in seiner Machtsphäre liegenden Stämme beanspruchte und durchsetzte [5]). Noch mächtiger war offenbar der Einfluß des Volksheilig-

---

[1]) Jud. IX. Allerdings liegt die Versuchung nahe, in diesem „Baal des Bundes" Jahve selbst nach alterthümlicher Bezeichnung zu sehen (IX, 46 בעל ברית). Aber V. 28 tritt der kananitische Character der Bürgerschaft von Sichem unzweideutig hervor.

[2]) Nicht bloß Jud. XIX. XX in einer offenbar sehr späten Erzählung, sondern auch Hos. IX, 9. X, 9. Simeon und Levi in Sichem vertreten die rücksichtslose und vertragsbrüchige Ablehnung jedes Uebereinkommens mit den Landesbewohnern Gen. XXXIV. XLIX.

[3]) 2 Sam. XX, 18. Jeder Stamm hatte sein Heiligthum. Jud. VI. VIII. XI. XVIII. 1 Sam. XX, 6.

[4]) z. B. 1 Sam. XXII, 7.

[5]) Jud. VIII, 1. XII, 1.

Digitized by Google

thums zu Siloh und seiner levitischen Priesterschaft. Dieses Heiligthum hat gewiß auf Israels Geschichte einen ähnlich bestimmenden Einfluß gehabt, wie das Heiligthum zu Delphi auf die Entwicklung des hellenischen Volkes [1]). Obwohl die Priester kein ausschließliches Opferrecht hatten, fehlten sie doch an den wichtigen Heiligthümern nicht, entschieden über Regeln und Ordnungen, enthüllten Jahves Willen, vor Allem, wie er sich dienen lassen wollte, und sprachen Recht [2]). Nur unter dieser Voraussetzung sind die Klagen der ältesten Propheten über den Mißbrauch des Rechtes durch die Priester zu verstehen [3]). Die Propheten Jahve's und die Nasiräer, in denen der Gegensatz der Hebräer gegen die Kananiter sich besonders darstellte, wurden im ganzen Volke anerkannt. Endlich bestand die Verpflichtung des Gesammtvolkes zum „Kriege Jahve's" und zur Ausführung des Bannes, den Gott verhängte. Wer sich dieser Verpflichtung entzog, der verfiel selbst dem Banne [4]). Dadurch blieb ein national-religiöses Gemeingefühl bewahrt, das auch in der Erbitterung des Bürgerkrieges zur Geltung kam [5]).

4) Das Volk muß in dieser Zeit im Allgemeinen sittlich ziemlich unverdorben, das Gefühl für Sitte und Recht sehr lebhaft gewesen sein. Die Gräuelthat zu Gibea erscheint als etwas in Israel schlechthin Unerhörtes, wird für Jahrhunderte zum Sprichwort. Die alten Sprichwörter „so wird nicht gehandelt in Israel" und „eine Thorheit in Israel" lassen auf Sittenreinheit schließen [6]). Bei aller Freiheit des Cultus sieht man doch einen Leviten und sein Orakel als ein begehrenswerthes Gut an [7]). Zeiten, in denen die Losung galt „für Jahve und Gideon" in denen das Deborahlied und doch wohl auch das Passahlied gesungen sind, müssen voll Gluth der Begeisterung für den Gott des Volkes gewesen sein. Das Deborahlied preist Gott dafür, daß Herrscher in Israel auftraten und das Volk sich willig zeigte. Es spricht von den Heilsthaten Gottes, der seinem Volke zum Schutz in Gewitterherrlichkeit nahte unter den Helden. Israels Feinde heißen Jahve's Feinde, und die Kämpfer für die nationale Sache kämpfen für Gott. Und dieses religiöse Gefühl ist

---

[1]) Jos. XVIII, 1. Jud. XVIII, 31. XXI, 19 f. [2]) Thora Moreh Deut. XXI, 5. vgl. Exod. XXI, 5. 6. XXII, 7. 8. 9. [3]) Micha III, 11. Hos. IV, 4. 9. VI, 9. Jes. XXVIII, 7. [4]) Jud. V, 13 ff. 23. VIII, 4 ff. XIX, 29 ff. XX, 1. XXI, 10 ff. vgl. 1 Sam. X, 17. XI, 7 ff.
[5]) Jud. XXI, 3. 2 Sam. II, 26. XX, 19 f. [6]) Gen. XXXIV, 7. 31. Jos. VII, 15. Jud. XIX, 23. XX, 10. 2 Sam. XIII, 12 f.
[7]) Jud. XVII, 7 ff. XVIII, 18.

Digitized by Google

so sehr das überwiegende, daß sich der Verrath Jaels an der Gastfreundschaft, weil für Jahve's Sache geschehen, zur Heldenthat verklärt. Daneben muß man annehmen, daß die eiserne Zeit eine Rauhheit der Sitten und in den am meisten dem Kampfe mit den Nebenbuhlervölkern ausgesetzten Landestheilen eine Verwilderung erzeugt hat, wie wir sie an Jiftach, dem Räuber und Volksfürsten sehen [1]).

Sicher ist in der Richterzeit die bildliche Verehrung des Volksgottes und die Vorstellung der göttlichen Gegenwart in orakelgebenden Hausgöttern als durchaus unbedenklich und mit der Religion Israels vereinbar erschienen. Gideon ist nicht bloß der staatliche Retter Israels. Er ist auch ein Eiferer für die Religion seines Volkes. Sein Kampf gegen den Dienst des Bundesbaal, überhaupt gegen kanaanitisches Wesen, und der Rückschlag in diesem Kampfe sind deutlich genug in der Geschichte erkennbar. Er will nicht König sein, sondern spricht: „Gott soll über Euch herrschen" [2]). Dennoch richtet er ganz unbedenklich von dem Beutegelde im heiligen Kriege eine bildliche Darstellung Gottes ein, von der offenbar erst eine viel spätere Betrachtungsweise den Ausdruck des „Buhlens", des Abfalls von Gott gebraucht [3]). Micha auf dem Gebirge Ephraim verehrt

---

[1]) Jud. XI, 1 ff. 34 ff. Nicht sehr anders bei David 1 Sam. XXII.

[2]) Jud. VIII, 23. Doch hat wohl erst spätere Absicht seinen eigentlichen Namen Jerubbaal (Jud. VII, 1. IX, 1) als Baalsbekämpfer gedeutet (Jud. VI, 32). Baal war damals wie El ein Name des Gottes in Israel, der erst später im Gegensatze zu andern Baalim abkam. Jerubbaal ist wohl „Baal gründet". Eigennamen in denen Baal Gottesname ist, sind in Israel nicht so selten, vgl. Jerubbaal, Ischbaal, Mephibaal (1 Chr. VIII, 33. IX, 39). Die spätere Zeit ändert diese Namen dann entweder in gutem Sinne in Namen mit Jahve. So Ischjo für Ischbaal 1 Sam. XIV, 49. Oder sie ändert spottend in Namen mit Boschet, Schimpf. So Jerubboschet, Ischboschet, Mephiboschet. (2 Sam. II, 8. III, 8. IV, 4. 8. XI, 4. XVI, 1. XXI, 7.) Bemerkenswerth ist übrigens, wie in Sauls Familie die Namen mit Baal, in Davids Familie die mit Jahve besonders vorherrschen. Aber nach Jud. VI, 25 ff. VIII, 33 ist doch Gideons Streben für den Volksgott.

[3]) Jud. VIII, 27 ist offenbar Reflexion des späteren Erzählers. Das Efod in Ophra brauchte an sich nicht geradezu ein Bild zu bedeuten, sondern könnte das Priesterschulterkleid, das dem Orakel dient, sein. Dann wäre das aus dem Golde gemachte Gußbild nicht ausdrücklich genannt und nach sonstigen Analogien als ein Stierbild zu denken (Jud. XVIII, 30. 1 Reg. XII, 28 ff. Ex. XXXII, 4). Aber viel wahrscheinlicher ist, daß der Name Efod, wie Efuddah, ursprünglich die Bekleidung mit edlem Metalle bezeichnet hat, welche die hölzernen oder irdenen Gottesbilder zu bedecken pflegte (Jes. XXX, 22). Auch Jehu ist in seiner Zeit ein Eiferer um Jahve und läßt doch unbefangen das Stierbild Jahve's für die Verehrung bestehen (2 Reg. IX, 22 f. X, 16—29).

Digitized by Google

den Gott Israels und freut sich einen Leviten als Priester zu gewinnen. Aber bis dahin versieht sein Sohn den Priesterdienst, und ein gegossenes Bild und Terafim bilden die Zurüstung zu seinem Hausgottesdienste und sind so begehrt, daß ein ganzer Stamm Israels sie ihm entreißt und bis in die späte Zeit zu einem feierlichen Stadtgottesdienste gebraucht. Und der Levit, der dazu willig ist, für Nahrung, Kleidung und 10 Silberstücke jährlich diesen Dienst zu versehen, bei dem das Orakel die Hauptsache ist, erscheint als ein Enkel Mosis! [1]) Terafim finden sich noch in Davids Hause als durchaus unanstößiger Cultusgegenstand [2]). Ob die eherne Schlange, die Hiskia zerbrechen ließ, schon in dieser Zeit vorhanden und Symbol Gottes war, läßt sich nicht wohl bestimmen [3]).

Die ganze Zeit vor Samuel müssen wir uns als eine Zeit naiver Gegensätze denken. Wir finden Gewaltthätigkeit, Blutrache sogar für Kriegsthaten wie bei den heutigen Bedawin, große Freiheit des Mannes im Geschlechtsverkehr, Vielweiberei nach Willkür [4]). Daneben aber starke Entrüstung über Gräuelthaten, schöne Milde gegen die Volksgenossen, Abneigung gegen die „fremde Stadt", also Liebe zu Israels Sitte und Eigenthümlichkeit [5]), Gastlichkeit, die Alles für den Gastfreund wagen will [6]), und neben der die Ungastlichkeit der Bewohner von Gibea als unerhört erscheint, Billigkeit der Gesinnung, so daß das entlaufene Weib des Leviten ohne Strafe wieder angenommen wird [7]). Die wilden und drangsalvollen Zeiten stählten zweifellos die Volkskraft. Und an dem Heiligthume zu Siloh, wo die „Efod tragenden Priester" wohnten [8]), war der Heerd, auf dem das heilige Feuer der Jahvereligion am reinsten gehütet ward. So finden wir auch zu Davids Zeit große Tapferkeit und Einfachheit im Volke [9]). Die Ehe stand in hoher Achtung [10]). Eine begeisterte Frömmigkeit, freilich ganz ohne theologisches Interesse, bildete den Grundzug der Gesinnung bei den Besseren [11]). Als höchste sittliche Züge, die auch die Volksweisheit später stets wieder betont,

---

[1]) Das Bild soll Jahve darstellen Jud. XVII, 3. Micha hat ein eignes „Gotteshaus" vgl. XVII. XVIII. [2]) 1 Sam. XIX, 13 ff. (XV, 23. 2 Reg. XXIII, 24. Sach. X, 2. Die spätere Zeit sieht natürlich in ihnen Götter neben Jahve.) [3]) Nechuschtan. 2 Reg. XVIII, 4. [4]) Jud. XI, 1 ff. XVI, 1. 4. vgl. VIII, 18. 30. IX, 44 ff. 2 Sam. III, 27.
[5]) Jud. XIX. XX. [6]) Jud. XIX, 20 ff. vgl. Gen. XIX, 1–8.
[7]) Jud. XIX, 1 ff. Als Illustration mag verglichen werden Ruth II, 2–20. III, 3–12. IV, 2. [8]) 1 Sam. XIV, 3. [9]) vgl. 2 Sam. VIII, 4. XI, 11. XXIII, 15 ff. [10]) 2 Sam. XII. (XIII, 2.) [11]) Ps. XVIII (III. IV. VII. XI).

Digitized by Google

gelten Redlichkeit, Ergebung in den Willen Gottes, Abscheu vor Wucher und Bedrückung [1]), Mildthätigkeit [2]), Edelmuth und Großherzigkeit [3]), Innigkeit und Treue in der Freundschaft [4]). Aber ganz unbefangen erscheinen daneben bei den Besten Willkür des Ehemanns [5]), Lüge und Hinterlist gegen den Feind [6]). Grausamkeit im Kriege wird nicht bloß erlaubt, sondern gefordert [7]). Neben aufrichtigem Bußgefühle in einzelnen Fällen tritt uns eine naive Selbstzufriedenheit entgegen [8]). Neben hohem Edelmuthe finden wir Schadenfreude über des Gegners Unglück [9]).

Capitel 10.

Von Samuel bis zum 8. Jahrhundert.

1) Die großartige Aufgabe, ein vielfach verwirrtes und scheinbar sinkendes Volk im Geiste seiner großen Vergangenheit und seiner göttlichen Bestimmung neu zu gestalten, ist nach allen Nachrichten dem Manne zugefallen, der als Volkshaupt und Prophet sein Volk zu Einheit und Sicherheit unter königlicher Herrschaft, vor Allem aber zu einer höheren religiösen Einheit führte, Samuel Elqanas Sohn aus Ephraim [10]). Der späteren Zeit erscheint er als Eiferer für priesterliche Formen und Gegner eines Königthums, das sich selbstständig gegen die „geistliche" Suprematie auflehnen

---

[1]) 2 Sam. XV, 25. XVI, 11. XXIV, 14 (vgl. Ps. VII. XI. XV, 1. XXIV, 3—6. Prov. XI, 1. 26. XVIII, 5. XX, 10. 22. 23 ꝛc.). [2]) Prov. XI, 25. XIX, 17. XXI, 13. XXII, 9. [3]) 1 Sam. XXIV. XXVI.

[4]) 1 Sam. XVIII, 3. XX, 8. 16—42. XXIII, 16 ff. 2 Sam. I, 26.

[5]) 1 Sam. XXV. 2 Sam. V, 13 (Uebermaaß im Trinken 2 Sam. XI, 13).

[6]) 1 Sam. XXVII, 8—12. [7]) 1 Sam. XXVII, 9. 2 Sam. XII, 31. Nach 1 Sam. XV, 32 wird Saul getadelt, weil er Agag nicht getödtet hat. Blutrache auch für Kriegsthaten 2 Sam. II, 23. III, 27. XIV, 7. 11.

[8]) Ps. XVIII, 22 ff. vgl. dagegen 2 Sam. VII, 18. XII, 13.

[9]) 1 Sam. XXV, 39. [10]) Die Nachricht aus 1 Chron. VI, 28 ff., daß seine Familie eine levitische war, kann nach dem Streben jenes Buches, die Levitenpriester zu verherrlichen, an sich neben 1 Sam. I, 1 nicht in Betracht kommen. Und Samuel erscheint deutlich nicht als ein Priester mit ererbten Rechten und Einkünften, sondern als ein von seiner Mutter geweihter Diener des Heiligthums (1 Sam. I, 11. 21 ff.). Das Tragen des Priesterkleides und der Vorsitz beim Opfermahle beweisen in der älteren Zeit Nichts für levitischen Ursprung (2 Sam. VI, 14. 1 Reg. XVIII, 31 ff. Elias. David vgl. 1 Sam. II, 18). — Samuels Ehre in Israels Erinnerungen Jerj. XV, 1. Ps. XCIX, 6. Jes. Sir. XLVI, 16.

Digitized by Google

will. Der ursprünglichen Ueberlieferung ist er ein Seher, und seine Interessen sind die des Eiferers für Jahve, der im Gesammtvolke das Bewußtsein der Herrschaft Gottes lebendig zu machen sich bestrebt, vielleicht unter dem Eindrucke des durch das Philistäerjoch neu geweckten Nationalgefühls. Selbst ein „Seher" Jahves[1]), erscheint er als Führer, vielleicht als Gründer, prophetischer Genossenschaften, in denen die Begeisterung für Israels Gott wie auf heiligen Heerden genährt ward. Er sicherte durch seine persönliche Kraft, und zuletzt durch die Errichtung des nationalen Königthums die Einheit Israels und damit die Einheit seiner Religion. So ist die Befestigung Israels, die in Davids Herrschaft und Salomos Tempelbau einen äußerlichen Ausdruck fand, vor Allem sein Werk und Verdienst. Im nationalen Königthume hat das Volk für ein Jahrhundert eine feste und völlige Einheit empfangen. Und in diesem Jahrhundert ist das Wichtigste für die religiöse Entwicklung des Volkes ein für alle Mal entschieden. Schon Saul hat sein Volk im Süden wie im Osten beschützt[2]), hat die Wahrsager und Zauberer ausgerottet, gegen die Reste der Kananiter in nationalem Sinne geeifert[3]) und die edle Einfachheit der alten Sitte Israels festgehalten[4]). Aber wenn ihm auch Israel und sein Gott am Herzen lagen, so hat er um so weniger Sinn für das nationale Heiligthum[5]) und seine Priester und für die Entwicklung auf Vertiefung und Ordnung der Religion Israels gehabt. Und die letzten Jahre dieses hochherzigen Königs sind voll Verdüsterung, Unglück und Gewaltthat.

Um so mehr aber hat sein Nachfolger David durch seine Persönlichkeit und seine Thaten gewirkt. Er ist nicht bloß der Religion Jahve's, sondern auch der zum Höheren strebenden Richtung in ihr, von Herzen ergeben gewesen, ein Freund der Priesterkreise, vielleicht schon von Bethlehem her[6]), und seinerseits von ihnen begünstigt[7]). Schon als Freibeuter führte er einen Propheten und einen Efodtragenden Priestersohn mit sich. Und als er zum Könige des Gesammtvolkes geworden war, schuf er in seiner neuen Burg, der Davidstadt, den religiösen Mittelpunkt, der von da an als „Königsheiligthum" die religiöse Geschichte Israels beherrscht hat.

[1]) z. B. 1 Sam. III, 3 ff. 19. VIII, 7. IX, 5. 15. 19. vgl. VII, 9. XIII, 8 ff. — spät XV, 10.
[2]) 1 Sam. XI. XXXI, 11 ff. [3]) 1 Sam. XXVIII, 3. 2 Sam. XXI, 2.
[4]) z. B. 1 Sam. XI, 4 ff. 13. XIV, 2. 2 Sam. IX, 7. [5]) 1 Sam. XXII, 11 ff.
[6]) Jud. XVII, 9. XIX, 1. [7]) 1 Sam. XXII.

Digitized by Google

Durch die gesicherte Volkseinheit und dieses Reichsheiligthum ward das religiöse Bewußtsein des Volkes geeint und gefestigt.

Den Schlußstein dieser Entwicklung legte Salomo indem er das Heiligthum der Dynastie zu einem prachtvollen Tempel ausgestaltete. Doch ist dieser Höhepunkt der nationalen Entwicklung keineswegs auch ein reiner und allgemein anerkannter Ausdruck der Religion Israels gewesen. Salomo war ein asiatischer Großkönig im Sinne der heidnischen Völker und nur zu sehr geneigt, dieser Stellung auch äußerlich durch Anhäufung der Gottesdienste vieler Völker in seiner Hauptstadt Ausdruck zu geben. Aber immerhin bietet seine Regierung, äußerlich angesehen, den Abschluß der aufsteigenden Entwicklung des Gottesstaates in Israel.

2) Ich glaube nicht, daß die religiösen Zustände unter Saul und David von denen unter Gideon sich in so entscheidender Weise unterschieden haben werden, wie viele altest. Theologen das annehmen. Zweifellos ist das Königthum, nachdem es in David zu fester und siegreicher Gestalt gekommen war, für das Volk und darum auch für die Religion von hoher Wichtigkeit gewesen. Jahve als der die Welt beherrschende Gott hatte seine Religion durch Erfolg und Sieg gegenüber Kanaan bewährt. Was mit der geknechteten Kananiterbevölkerung und ihrer Cultur zusammenhing, mußte nun als unrein und verwerflich erscheinen. Der auf Zion thronende Gott erschien herrlicher als einst der in Siloh verehrte. An dem freudigen Gefühle nationaler Einheit und nationalen Stolzes stärkte sich auch der Glaube an Jahve's Macht und der monotheistische Zug in der Religion. Aber die Entwicklung dieser Zeit war nicht bloß weit von den religiösen Gedanken der großen Propheten entfernt, sondern sie brachte selbst eigenartige Gefahren mit sich. Die einfache Gesittung des kriegerischen Volkes lief Gefahr, in die Bahnen der centralisirten Kriegerstaaten und damit auch in ihre religiöse Weltanschauung abgelenkt zu werden. Der zunehmende Reichthum wird die Strenge und Einfachheit der israelitischen Lebensanschauung gelockert, die Sucht nach Gewinn und Genuß gemehrt und die Redlichkeit und Güte im Verkehr gemindert haben. Die bunteren Lebensverhältnisse brachten Versuchungen zum Mißbrauche der Gewalt und zu ungerechter Verwaltung mit sich. Nur so sind die Klagen der ältesten Propheten über die sittlich-religiösen Zustände der herrschenden Classen zu verstehen. Immerhin werden wir diesen Verfall weder schnell, noch auf alle Schichten des Volkes ausgedehnt zu denken haben.

Digitized by Google

Es sind doch dieselben Zeiten, in denen die Vätersage im Geiste von B. E. (J. E.) ausgebildet ward, und in denen das Wort „ich wohne unter meinem Volke“ die volle Zuversicht auf Recht und Sicherheit ausdrückt [1]). Ja selbst in der Zeit des sinkenden Nordreichs zeigt die ganze Beurtheilung des Verfahrens gegen Naboth noch, wie kräftig der Bürgersinn und die Entrüstung über hinterlistige Rechtsbeugung, wie stark die in religiösen Motiven wurzelnde Liebe zu dem von den Vätern ererbten Stammgute und damit zu der Einfachheit des Ackerbauerlebens [2]), und wie lebendig das „ungeschriebene“ Gesetz der Volkssitte war.

4) Keime des Verfalls lagen in der glänzenden Regierung Salomos, ja in gewissem Sinne in dem Tempelbau selbst. Nicht bloß der alte Herrscherstamm Ephraim, der die beste Volkskraft Israels umschloß, lehnte sich stolz gegen die „judäische“ Hauptstadt und ihr prunkvolles Heiligthum auf, und war stets bereit die alte Losung zu wiederholen: „was haben wir für Theil an David und Erbe an Isais Sohne? Zu deinen Zelten Israel!“ [3]). Nicht bloß die kriegerische Organisation und die Lasten des Staates drückten die freiheitsgewohnte Bevölkerung [4]). Auch in religiöser Beziehung war das heidnisch-prachtvolle Gotteshaus nicht nach dem Sinne des alten Israel, in dem die Erinnerung lebte, daß Jahve seit Aegypten „im Zelte“ gewohnt habe, und daß seine heilige Lade nicht in die Pracht phönikischer Bauwerke, sondern in das Hirtenzelt gehöre (2 Sam. VII). Und ein Königshaus, das um seines Glanzes willen der Verehrung der Nachbargötter in Jerusalem eine Stätte bot, war nicht nach dem Sinne der Eifernden in Israel [5]). Der Tempel von Jerusalem hat zuerst keineswegs den Anspruch erhoben, mit den alten heiligen Orten des Landes, wie Betel, Hebron, Sichem, Beersaba zu wetteifern oder gar ihre Bedeutung für das religiöse Volksleben zu bekämpfen. Er tritt nur an die Stelle von Orten wie Siloh oder Nob, die ja auch nicht schon als solche „heilige“ Stätten waren. Er ist Heiligthum des Königs, also des Reichs. Die heilige Sage feiert nur jene alten Orte des Cultus mit unbefangener und freudiger Begeisterung [6]). Volksthümlich ist Jerusalem

[1]) 2 Reg. IV, 13. Die schönen Aussprüche der Proverbien über häusliche Zucht (XI, 16. XII, 4. XVIII, 24. XIX, 14. XXXI) dürfen schwerlich hierherbezogen werden. [2]) 1 Reg. XXI, 3. 17 ff. 2 Reg. IX, 36. [3]) 2 Sam. XX, 1. 1 Reg. XII, 10. [4]) 1 Reg. IX, 11. XII, 4 (X, 26). [5]) 1 Reg. XI, 4 ff. [6]) Gen. XII, 6. 8. XIII, 3. 18. XVI, 14 ff. XXVI, 23. XXVIII, 16 ff. ꝛc.

Digitized by Google

vor dem Exile wohl überhaupt nicht gewesen. Erst die letzte Redaction des Pentateuch hat das Bedürfniß gefühlt, auch für Jerusalem eine Weihe in der Urzeit zu suchen, und hat eine solche „Legitimation Zions" da eingeschoben, wo die geographische Möglichkeit dazu vorlag, in der Interpolation Gen. XIV, 18—20 und der Textänderung Gen. XXII, 2 (ארץ המריה!). Propheten Jahve's sind es, die den Abfall des eigentlichen Israel von Davids Hause einleiten und befördern [1]). Man kam dann in Nordisrael wieder auf die Verehrung des Volksgottes an den alten heiligen Orten zurück, die auch auf die Bewohner des judäischen Reiches stets ihre Anziehungskraft übten [2]). Und bis zur assyrischen Zeit sehen wir auch große Gottespropheten wie Elias weder auf Jerusalem mit seinem Tempel noch auf das Davidshaus zurückweisen, sondern nur um die Verehrung des israelitischen Volksgottes sich bemühen [3]).

Mit der Theilung des Reiches ist die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Form des nationalen Staates für Israel unmöglich geworden. In Judah tritt uns mit der inneren Schwäche die Neigung, sich Fremdem zu fügen, und das Theilnehmen an fremden Culten beinahe als Regel entgegen. Die Nationalkraft und das religiöse Nationalbewußtsein waren hier ohne Zweifel viel schwächer als im Nordreiche. Fast alle Könige haben fremden Cultus gestattet [4]) und die Höhen sind sicher bis Hiskia, wahrscheinlich bis Josia, nicht beanstandet. Aber doch war in diesem kleinen und schwachen Reiche die Zukunft. Denn es bildete sich hauptsächlich dort in der Stille jene Vergeistigung der Religion aus, deren Träger die großen Propheten werden. Wie die Zeit Samuels der Beweis ist, daß die Richterzeit bei aller Willkür und Rohheit doch den Keim des Besseren nicht bloß bewahrt sondern auch ausgereift hatte, so zeigen die Propheten des 8. Jahrhunderts, daß in Judah seit Rehabeam die Entwicklungskräfte der Davidischen Zeit nicht bloß nicht verloren, sondern in den Kreisen der Gottesmänner vergeistigt und verklärt sind. Diese stille Arbeit des Geistes Gottes hatte ihre

[1]) 1 Reg. XI, 29 ff. [2]) 1 Reg. XII, 29. 32. Amos IV, 4. V, 5. VII, 13. Hos. IV, 15. [3]) Besonders bezeichnend ist 1 Reg. XIX, 3 ff. 8. Elias erkennt den Altar auf dem Karmel als Altar Gottes an, und strebt nur nach der Ausrottung des Baalscultus (XVIII, 30). Auch als Ahabs Haus ausgerottet wird, räth Elisa nicht, zum Davidshause zurückzukehren, sondern läßt den Jehu salben (2 Reg. IX). Der „Berg Sebulons" ist auch Deut. XXXIII, 19 ein legitimer Opferplatz.
[4]) 1 Reg. XIV, 22. XV, 3. 2 Reg. VIII, 18. 28. XII, 3. XVI, 3.

Digitized by Google

Werkzeuge an den prophetischen und priesterlichen Männern, und ihren äußern Anhaltspunkt an dem Tempel Jahve's, wo der bildlose Cultus seit Salomo niemals gänzlich in Frage gestellt werden konnte.

5) Das nördliche Reich umfaßte zweifellos nicht bloß die größere Volkskraft, sondern auch die lebhaftere nationale Gesinnung [1]). Aber es erwies sich für die Aufgabe Israels mehr und mehr unbrauchbar. Man ist wohl zunächst einfach in den Gewohnheiten des altnationalen Gottesdienstes geblieben, und was der späteren Zeit als Götzenverehrung und Willkür erschienen ist [2]), mag in Wirklichkeit unbefangene Sitte der Vorzeit gewesen sein. Der König selbst scheint in der Weise der alten Volksführer gottesdienstliche Handlungen verrichtet zu haben. Die altheiligen Orte Dan und Bethel wurden die Mittelpunkte des Cultus, an denen der Volksgott unter dem Sinnbilde des Stiers angebetet ward [3]). Sicher wollte man Jahve an diesen Stätten dienen. Eine Hinwendung zu ausländischem Cultus ist nur von Isabel, der tyrischen Königstochter, begünstigt [4]), und gewiß nicht in dem Sinne, daß auch Ahab den Gott Jahve hätte verlassen wollen [5]). Und bald warf ein neues volksthümliches Königsgeschlecht mit dem Herrscherhause auch den Baalscult grausam nieder [6]). Aber Jehus Eifer um Jahve und sein Haß gegen die „Zaubereien Isabels" haben das Fortdauern des sinnlichen Gottesdienstes nicht gehindert. Auch Elias und Elisa finden Nichts an demselben zu bekämpfen, und Josaphat nimmt keinen Anstoß daran [7]). So blieb hier die Religion auf der alten Stufe, ohne in eine Vergeistigung einzugehen, die ihr später gestattet hätte, den Untergang des Reiches zu überleben. Wohl ist es möglich, daß die Noth durch die Syrer und die Gefahr des Abfalls zu fremden Göttern in diesen Zeiten den Gegensatz gegen die kananitische Volksart in den Frommen besonders

---

[1]) Der Segen Mosis sagt von Judah „höre Israel die Stimme Judahs und bringe ihn zurück zu seinem Volke" (Dt. XXXIII, 7). Also erscheint „Israel" nicht Judah als Vertreter des Volkes.

[2]) Laubhüttenfest im 8. Monat, Priester aus nichtlevitischen Familien 1 Reg. XII, 31 ff. (Deut.). [3]) Vgl. Jud. XVIII, 31. 1 Reg. XII, 28—32. XIII, 1. 33. [4]) 1 Reg. XVI, 31—XVIII, 19. [5]) Ahabs Sohn heißt Achasjah. 1 Reg. XXII, 40. [6]) 2 Reg. IX. X. Es ist interessant, wie Jehu sich auf den Sohn Rechabs, offenbar einen im Volke als eifrigen Anhänger des alten Volksgottes bekannten Mann, bei seinem Unternehmen stützt (X, 15 ff.). Merkwürdig ist das harte Urtheil über Jehus Aufruhr bei Hosea I, 4. Jedenfalls war er ein Eiferer wie Gideon oder Saul. [7]) Jahvepropheten 1 Reg. XI, 30 ff. XIII, 2. 4. 14. 18. XIV. XVI, 12. XX, 13. 22. 35. XXII.

Digitized by Google

gesteigert haben. Der heilige Ernst, den die Religion im Geiste des Elias annahm (Smend), sein großartiger Kampf gegen die fremde Sitte und die Gestalt des Jonadab ben Rechab, der in dem Leben seiner Familie den Widerspruch gegen die chamitische Cultur zum Ausdruck brachte [1]), weisen dahin. Auch haben die Josephssöhne in ihrer Ueberlieferung der heiligen Sage (B. E. [J. E.]) religiöse Kleinodien geschaffen und später noch Rüstzeuge Gottes wie den Hosea geliefert. Der Sieg über Damascus mag das Hochgefühl der Nation gesteigert haben. Aber es fehlte die Kraft zur energischen Vergeistigung der alten Religion, und damit die Fähigkeit, im Zusammenstoße mit den Culturreligionen siegreich erobernder Großmächte auszuharren und eine Zukunft vorzubereiten. Dem späteren Judenthume erschien der Gottesdienst Israels in diesen Zeiten wie ein Ehebruch und wie ein Preisgeben des Erstgeburtsrechtes Josephs [2]).

Capitel 11.

Religiöse Charactergestalten aus der Zeit vor dem 8. Jahrhundert. Nasiräer und König.

Literatur: Realencyclopädie Art. Nasiräat (A. 1 Oehler, A. 2 v. Orelli). Ed. Vilmar Die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes (Stud. u. Krit. 1864. III. 438 ff.). Dr. Julius Grill Ueber Bedeutung und Ursprung des Nasiräergelübdes (Jahrbb. f. protest. Theol. 1880. S. 645 ff.). Rob. Smith a. a. O. S. 314 f. 464. — Realencyclopädie Art. Könige. Königthum in Israel (A. 1 Oehler, A. 2 v. Orelli). L. Diestel Die Idee des theokratischen Königs (Jahrbb. für deutsche Theol. VIII. S. 536 ff.).

1) In den ältesten Zeiten der Volksentwicklung Israels hat sich der eigenthümlich israelitische Geist am klarsten und eigenartigsten in der Gestalt des Nasiräer's ausgeprägt [3]). Sie ist in ihrer gesetzlichen Ausprägung Num. VI, 1 ff. abgeblaßt und kaum noch verstanden. Wäre das Nasir-Gelübde in Israel nicht mehr gewesen, als diese Gesetzesvorschrift verräth, so wäre die Rolle, welche die

---

[1]) Wein und feste Wohnsitze verwerfend.
[2]) 1 Reg. XIII, 2. 34. XIV, 4. 9 (Gen. XLVIII, 3. 17. XLIX, 22 ff.).
[3]) Priester und Propheten empfangen ihre eigentliche Bedeutung für diese Religion erst später.

Digitized by Google

Volkssage es bei Simson und Samuel spielen läßt, unbegreiflich. Während das Gesetz nur ein freiwilliges Gelübde für wenig Monate kennt, ist Simson so gut wie Samuel schon vor seiner Geburt und auf Lebenszeit dem Gott Israels als Nasir geweiht [1]). Schon die Mutter muß sich des Weingenusses und alles Unreinen enthalten. An die Eigenschaft als Nasir schließen sich bei Simson höhere göttliche Kräfte, bei Samuel die Weihe für den Dienst Jahves, was aus der gesetzlichen Vorschrift über den Nasiräat gar nicht zu verstehen wäre. Und bei Amos erscheint es als eine der schlimmsten Herausforderungen Jahve's, wenn man seine Nasiräer zur Verletzung ihres Gelübdes treibt [2]), und sie werden von Jahve „erweckt" gleich den Propheten [3]). So haben wir an eine viel größere Bedeutung des Nasiräats in der alten Zeit zu denken, als A (D) sie kennt.

Der Name bezeichnet „den Geweihten" [4]). Der Nasir ist dem Gott Israels in besonderem Sinne heilig. Er muß sich deßhalb deutlich auch in seinem äußern Leben von dem trennen, was die besondre Art dieses nationalen Gottes und seinen Gegensatz gegen die Götter von Kanaan undeutlich machen würde. Der Nasiräat erscheint ursprünglich als eine begeisterte Weihe, ein Eifern für Jahve, den strengen und eifrigen Gott der Väter, den Feind des üppigen und orgiastischen Naturdienstes von Kanaan. Vielleicht sollte diese Weihe die alte Kampfesfreudigkeit und das alte Kampfesglück wecken. Darum darf der Nasiräer nach dem Gesetze mit Nichts in Berührung kommen, was überhaupt zum Dienste Jahve's unfähig macht. Solange die „Krone Gottes" auf ihm ist, darf er nichts Todtes berühren und jede solche Berührung macht sein Gelübde ungültig [5]). In der Weihe seines Haupthaares an die Gottheit tritt die Weihe der Persönlichkeit hervor. Darum muß sein Haar, von keinem Scheermesser berührt, als Krone sein Haupt umgeben, bis es Jahve zugeeignet wird [6]), und seine Weihe anzeigen. Daneben wird ihm

---

[1]) Jud. XIII, 4. 14. 1 Sam. I, 11. [2]) Amos II, 12. [3]) הקים. (11.)
[4]) נזר נזר. Die Grundbedeutung ist das Ausscheiden (nadhara bedeutet im Arabischen „Weihen"). Sach. VII, 3 steht הנזר von der Enthaltung von Speise und Trank; Gen. XLIX, 26 heißt Joseph der Nasir unter seinen Brüdern, d. h. der Fürst als Geweihter. [5]) Num. VI, 7 (XXXI, 19). Natürlich hinderte das nicht an den heiligen Kriegen Israels. [6]) Num. VI, 3 ff. (ראש). Das lange Haar Absaloms 2 Sam. XIV, 26, der Fürsten bei den Germanen (Maoris). Jerj. VII, 29. Die Haarweihe bei den Griechen (Achilleus). Das Wort נזר für Kopfschmuck, Diadem Exod. XXIX, 6. XXXIX, 30. Lev. VIII, 9. XXI, 12. 2 Sam. I, 10. 2 Reg. XI, 12 (Ursprünglich das Band, um das lange Haar festzuhalten).

Digitized by Google

jeder Genuß der Früchte des Weinstocks untersagt. Nicht bloß der Wein als berauschendes Getränk[1]), sondern das gesammte Gewächs des Weinstocks. Der Wein ist in Kanaan das eigentliche Symbol des Culturlebens, und auch Israel hat sich dankbar seiner erfreut. Aber ursprünglich haben die Kinder der Wüste in dem Weinstocke die Pflanze einer fremden Cultur und eines fremden Gottesdienstes gesehen. Die Rechabiten, deren Stammvater als hochverehrter Eiferer um Jahve erscheint[2]), bezeugen durch Enthaltung vom Wein und vom seßhaften Leben ihr Festhalten an dem Brauche der alten Hebräer im Unterschiede von der Cultur Kanaans. Der Gebrauch des Weins war mit dem orgiastischen Gottesdienste der Chamiten eng verbunden[3]) und ist, wie die Sagen von Pentheus und Orpheus zeigen, zuerst auch von den Hellenen als ein bedenkliches fremdes Element empfunden. So waren die Nasiräer neben den Propheten der alten Zeit die eigentlichen Eiferer um die nationale Religion.

2) Entscheidend aber für die religiöse Entwicklung des Volks ist die Gestalt des theokratischen Königs geworden. Zwar ist der König an sich die letzte der Gestalten, die bedeutsam auf die Religion Israels gewirkt haben, und hat nicht selber in die Entwicklung dieser Religion eingegriffen. Aber das Königthum hat durch seine eigne Tragweite den mächtigsten Einfluß auf den religiösen Gesichtskreis des Volkes gehabt. Ursprünglich hat der Gedanke des heiligen Volkes einen irdischen König nicht eingeschlossen. Allerdings ist das Bild der „Gemeine Gottes" mit ihren Aeltesten, wie A (D) es uns schildert, aus den exilischen Verhältnissen geboren, denen eine aristokratische Theokratie als Ideal vorschwebte[4]). Aber aristokratisch republikanisch ist Israel doch auch geschichtlich Jahrhunderte hindurch gewesen. Die einzelnen Stämme mit ihren Fürsten standen in großer Selbstständigkeit da, die sich offenbar noch weit in die Zeiten der Königsherrschaft hinein erhalten hat[5]). Auch Moses war

---

[1]) Jud. XIII, 4 steht das gegohrene Getränk neben dem Sauerteige als „Ferment". [2]) 2 Reg. X, 16. Jerj. XXXV, 2 ff. Ueber die Rabatäer Diodor Siculus 19, 94. 3. Auch der römische Flamen Dialis durfte keinen Weinstock berühren und auf keinem mit Wein überrankten Wege gehen.

[3]) Der Priester im Amte darf nach Lev. X, 9 keinen Wein trinken.

[4]) נשׂאים bei A (D), sonst שׂרים (Ex. XXXV, 27. XXXIV, 31. Num. I. 16. 44. II, 5. 10. 18. XIII, 2. Jos. IX, 15. 18. XXII. 14. vgl. Jud. VIII, 14. X, 18. Deut. XX, 9. 1 Reg. IV, 2). זקנים Ex. XXIV, 1. Num. XI, 16. Deut. XXIX, 10. Jos. VIII, 33. XX, 4. XXIII, 2. Jud. VIII, 14. [5]) Jud. VIII, 14. Deut. XXIX, 9. vgl. 2 Sam. XIV, 7. XX, 1 ff.

Digitized by Google

kein König. So entschieden er auch kraft seines Geistes und seiner Sendung den Gehorsam verlangt, der dem Volksherrn gebührt, und sich gegen Unbotmäßigkeit selbst seiner nächsten Verwandten mit entschlossenem Sinne auf das Recht seines göttlichen Berufs stützt, so weit ist er von der Stellung eines orientalischen Erbkönigs entfernt [1]). Noch weniger erscheint Josua, der an den Ausspruch des hohepriesterlichen Orakels gewiesene Heerführer, als ein König. Die Richter haben gar keine feste amtliche Auctorität, sondern nur persönliche Bedeutung, und ihr Auftreten hat etwas Ordnungsloses. Und wenn der Königstitel einem Stadtkönige wie Abimelech oder einem Oberhaupte wie Jiftach beigelegt wird, so ist das für die Religion ganz bedeutungslos, für die nur die Zusammenfassung des Gesammtvolkes unter einem Könige Wichtigkeit gehabt hat.

Zwar klingt in der Erzählung bei A (D) schon durch die Patriarchenzeit die Hoffnung eines glänzenden Königthums in Israel [2]) und das Deuteronom hat schon eine bestimmte Ordnung für ein Königthum, als ob Moses dasselbe gleich von Anfang an verordnet hätte [3]). Aber hier kann nur eine Uebertragung späterer Anschauung auf die Vorzeit vorliegen. Wenigstens ist das die Ansicht der alttestamentlichen Geschichtsschreiber selbst. Gideon weist den Königsnamen in frommer Ehrfurcht ab „Jahve soll über Euch König sein“ [4]). Samuel sieht in dem Verlangen des Volks nach einem Königthum ein „Verwerfen Gottes“ [5]). Das Volk beruft sich für seinen Wunsch nach einem Heerkönige wie ihn andere Völker haben, niemals auf die Hoffnungen der Urzeit oder auf ein schon im Gesetze Mosis vorgesehenes Königthum [6]). Und Samuel entwirft ein Königsrecht völlig ohne Rücksicht auf ein viel vollkommneres, schon im Deuteronom festgestelltes [7]). Und wenn auch diese Aussprüche zum Theile späten Quellen entstammen und Aeußerungen der trüben Stimmung

---

[1]) Auch Deut. XXXIII, 5 nennt nicht den Moses einen König, sondern bezeichnet Jahve als König über Israel (Ewald, Graf) oder redet von dem späteren Aufkommen des Königthums (Wellh.).

[2]) Gen. XVII, 6. 16. XXXV, 11 (vgl. Num. XXIV, 17.)

[3]) Deut. XVII, 14—20. [4]) Jud. VIII, 22. 23.

[5]) 1 Sam. VIII, 6 ff.; ähnlich XII, 12 f. Viel weniger tritt uns freilich ein solcher Widerwille gegen das Königthum aus der älteren Erzählung 1 Sam. IX, 15 ff. entgegen. [6]) 1 Sam. VIII, 4 ff.

[7]) 1 Sam. VIII, 10—18 stellt als Königsrecht die volle despotische Willkür des Königs auf, die X, 25 auch schriftlich zum Gesetz erhoben wird. Thatsächlich jedoch scheint das Königthum der älteren Zeit an bestimmte Wahlbedingungen und Zusagen gebunden gewesen zu sein, vgl. z. B. 1 Reg. XII. 2 Sam. V, 2 ff.

Digitized by Google

später Zeiten sein mögen, so erscheint das Königthum als es auftritt doch offenbar so neu und Epoche machend für die Geschichte des Volkes, daß an eine uralte Erwartung desselben nicht zu denken ist.

Der Wunsch des Volkes nach äußrer Sicherheit, wohl auch nach dem Glanze einer entwickelten Königsmacht hat das Königthum hervorgerufen. Der erste König hat ihm eine eigentlich bleibende Bedeutung für Israels Religion noch nicht gegeben. Die Erzählungen über ihn stammen freilich von sehr verschiedenen Händen und zeigen verschiedenartige Beurtheilung. Aber in dem Urtheile über seine religiöse Bedeutungslosigkeit stimmen sie überein. Saul wird unter glücklichen Vorbedeutungen und im religiösen Geiste zu seiner neuen Würde erhoben, bei feierlichem Opfer geweiht, durch Salbung und durch Kuß des Propheten gesegnet [1]). Er erscheint kriegerisch tüchtig und voll nationalen Eifers für Israel und seine Religion. Er hat heldenmüthig für des Volkes Sicherheit und Selbstständigkeit gekämpft. Sein Privatleben erscheint noch einfach. Auch die Schatten seines Characters, Argwohn, Laune und Gewaltthätigkeit können, mit dem Maaßstabe orientalischer Herrscher gemessen, sein Bild nicht zu sehr verdunkeln. Aber sein Auftreten hat dem religiösen Selbstbewußtsein des Volks keine neuen Antriebe gegeben.

Ganz anders sein Nachfolger David, dessen Gestalt für die Religion Israels von einer Bedeutung geworden ist, die man nicht leicht überschätzen kann. Der hoffnungsreichen Gestalt des jungen Helden kam von Anfang an die Volksgunst entgegen. Propheten und Priester schlossen sich ihm schon in seiner gefahrvollen Jugendzeit an [2]). Seit seiner Herrschaft erscheint die Stellung des Königs, wo nicht schwere Mißbräuche der königlichen Gewalt das Urtheil trüben, dem Volke stets als ein großer Gottessegen. Das zeigt die Anschauung des Richterbuches von den Zeiten der „Willkür" vor den Königszeiten [3]). Das zeigt die hohe Meinung der älteren Theile des Spruchbuchs von des Königs Macht, Unfehlbarkeit, Weisheit und Güte [4]). Der „Gesalbte Jahves" ist in der späteren Geschichtserzählung der Unantastbare [5]); der König in Israels Liedern der Gottgesegnete [6]).

---

[1]) 1 Sam. IX, 22 ff. X, 1. [2]) 2 Sam. III, 9. 18. V, 2.
[3]) Jud. XVII, 6. XVIII, 1. XIX, 1. XXI, 25. [4]) Prov. XIV, 35. XVI, 10. 12. 14. XIX, 12. XX, 2. 8. XXII, 11.
[5]) 1 Sam. XXIV, 7. 11. XXVI, 11. 2 Sam. I, 14. 16.
[6]) 1 Sam. II, 10. Ps. II. XX. XXI. XLV. LXXII.

Digitized by Google

Man muß sich hüten, dem ausdrücklichen Bilde des Alten Testamentes entgegen David zu einer völlig reinen oder vorwiegend in religiösen Gefühlen lebenden Persönlichkeit zu machen. Die Züge des orientalisch-antiken Helden, ja später des schrankenlosen Gewaltherrschers finden sich auch in ihm in großer Natürlichkeit [1]). Aber das Große hat er doch vermocht, in dem Volke, dessen König Jahve ist, ein irdisches Königthum zu verwirklichen, das dem göttlichen nicht widerstrebt, sondern sein geeigneter Ausdruck wird, das den Segen göttlichen Schutzes, dessen dieses Volk sich als Volk Gottes erfreuen sollte, zur wirksamen Erscheinung bringt, und dadurch dem Volke zur Offenbarung der Güte und Macht seines Gottes dient. Deßhalb ist nur Davids Königthum für Israel religiös bedeutsam geworden. Sein Haus ist das von Gott erwählte, von bleibender Bedeutung für des Volkes Zukunft [2]). Das, und nicht etwa religiöse Erkenntnisse, die David selbst besessen und ausgesprochen hätte, ist wichtig für die alttestamentliche Religion. Die glänzende Zeit seines Sohnes hat dem Bilde des Königthums wohl noch einige schöne Züge hinzugefügt; aber sie hat die Gestalt Davids im Glauben seines Volkes nicht in den Schatten stellen können.

Die spätere Poesie Israels hat die Bedeutung dieser Gestalt in glänzenden Bildern gefeiert. Auf dem Throne des Volkes Jahves, dem „Gottesthrone“ [3]), sitzt der irdische König als Gottes Stellvertreter, als „sichtbarer Repräsentant des unsichtbaren Gotteskönigs“ (Riehm). Er sitzt zur „Rechten Gottes“ [4]), also auf dem Ehrenplatze [5]). Und Segnungen aller Art werden auf sein Haupt ausgegossen: langes Leben, Freudenfülle, Sieg, Ruhm, dauerndes Geschlecht. Sie werden jedem einzelnen Könige als einem Gliede dieses Herrscherhauses gewünscht und geweissagt [6]). Der König ist Gottes Sohn, aus Gottes Gnade gezeugt an dem Tage, wo Gott ihn auf den Ehrenplatz eines Königs in Israel erhob [7]). Er ist der Gesalbte Gottes [8]). Er erscheint auch in priesterlicher Stellung. So hat David selbst in priesterlichem Schmucke bei der großen Weihe des

---

[1]) 1 Sam. XXI, 2 ff. 13 f. XXV, 21 ff. 39. XXVII, 8 ff. 2 Sam. XI. XII, 31. 1 Reg. II, 5 ff. [2]) Ps. XVIII, 44. 51 (2 Sam. VII, 26. XXIII, 5). Um seinetwillen schützt Gott Jerusalem 2 Reg. XIX, 34. XX, 6. [3]) Der Ausdruck findet sich erst 1 Chron. XXIX, 23 vgl. XXVIII, 5. [4]) Ps. CX, 1—3. [5]) Vgl. 1 Reg. II, 19. [6]) Ps. II, 8 ff. XXI, 5. XLV, 8. 17. LXXII, 9. 17. [7]) Ps. II, 6. 7 (2 Sam. VII. 14. Ps. LXXXIX, 27). [8]) Ps. II, 2. XVIII, 41. 51. Die Salbung des Hohepriesters gehört wohl erst der nachexilischen Zeit an.

Digitized by Google

Heiligthums eine gottesdienstliche Persönlichkeit dargestellt [1]). Und das Gotteswort ruft dem Könige zu: „Gott schwört und es gereut ihn nicht; Du bist ein Priester ewiglich nach Malkizedeks Art“ [2]). Die Macht des israelitischen Königs ruht auf der Macht Gottes. Darum kann ihm Gott diese Macht auch wieder absprechen durch seine prophetischen Gesandten [3]). Aber weil sich in David das rechte Königthum ein für allemal bleibend verwirklicht hat, soll sein Geschlecht niemals ganz von seinem Platze verstoßen werden. Bei allen Fehlern und Strafen soll der Gedanke des theokratischen Königthums mit diesem Geschlechte für immer verbunden bleiben [4]).

Dem Volke gegenüber stellt der theokratische König *den Abglanz der göttlichen Hoheit dar*. Diese Vorstellung ist ja überhaupt in den Reichen des alten Morgenlandes die vorherrschende. Auch in Aegypten, Assur und Chaldäa ist der König die sichtbare Erscheinung der göttlichen Majestät. Das Wort „Elohim“ könnte auch dort von ihm gebraucht werden, wie es meiner Ansicht nach Ps. XLV, 7 von dem Könige Israels gebraucht ist [5]). Aber hier ist mit dem Begriffe Gottes nicht bloß die Macht, sondern vor Allem ein sittlicher Inhalt verbunden, und darum bedeutet das Alles mehr. Das Volk ruft dem Könige den Segenswunsch ewiger Herrschaft zu [6]). Seine Feinde sind Gottes Feinde [7]). Auf Gerechtigkeit soll seine Herrschaft gegründet sein, und das Land unter seiner Leitung blühen und gedeihen [8]). Alle Hoffnungen und Wünsche des Volkes sammeln sich um die Königsgestalt, welche die Züge Davids trägt, verschönert mit Zügen aus dem Bilde des gerechten, weisen und mächtigen Salomo. In ihr hat Israel *die Gewißheit der Weltüberwindung*. Der Gott Israels ist nicht bloß Gott dieses Volks, sondern auch Schöpfer und König der Welt. So weiß sein Gesalbter, daß er überall wohin ihn ein gerechter Krieg ruft, seine Macht siegreich ausdehnen wird [9]), bis dem Könige des völlig ge-

[1]) 2 Sam. VI, 14 ff. [2]) Ps. CX, 4. Nicht einem Priester wird die Königswürde, sondern einem Könige (Fürsten?) die Priesterwürde verheißen.
[3]) 1 Sam. XV, 26. XVI, 1 ff. 1 Reg. XI, 29 ff. XIV, 10 f. XVI, 1 ff. XXI, 21 ꝛc. [4]) 2 Sam. VII, 14—16. [5]) Wenn der Text richtig erhalten ist, scheinen mir Uebersetzungen wie „dein Thron ist Gott“, „dein Gottesthron“, „dein Thron ist Gottes Thron“ matt und unwahrscheinlich. Die Verbesserung יהוה (אלהים = יהוה) giebt keinen befriedigenden Rhytmus. Man muß bedenken, daß Elohim neben יהוה anders klang, als jetzt in der elohistischen Redaction. Daß nicht לעולם odgl. gesagt ist, scheint mir neben Ps. X, 16. XLVIII, 15 wenigstens nicht schwerwiegend.
[6]) Ps. LXXII, 8 ff. (LXI, 7 f.). [7]) Ps. II, 1 ff. XXI, 11.
[8]) Ps. LXXII, 16 ff. [9]) Ps. II, 8. 9. XLV, 5. 6. LXXII, 9 f.

Digitized by Google

wonnenen Kanaan, vom Strom bis zum Bach Aegyptens, die andern Weltvölker huldigen und Dienst leisten.

Vom Tode Salomos bis zum Falle Samariens gab es freilich ein doppeltes Königthum in Israel, ohne daß man das als einen Widerspruch mit dem Gedanken des Gottesvolkes empfunden hätte. Das Königthum von Ephraim ist durch Mitwirkung von Propheten zu Stande gekommen, und auch bei dem Sturze der einzelnen Königsgeschlechter haben die großen Propheten, wie Elias und Elisa, nicht daran gedacht, das Volk von Israel zum Davidshause zurückzuführen [1]). Und an äußerem Glanze und kriegerischer Tüchtigkeit war wohl kaum ein judäischer König nach Salomo mit Jerobeam dem zweiten oder auch mit Ahab zu vergleichen. Aber dieses Königthum hatte keine Verheißung und die Gerichte Gottes in der Weltgeschichte zeigten bald, daß hier der Gedanke des Gottesvolkes Wirklichkeit zu werden nicht bestimmt war. Da erschien den Frommen gegenüber dem verheißungsvollen Davidskönige, der Jahves Tempel hütete, das Herrscherthum in Ephraim heidnisch und usurpatorisch [2]), sein Aufkommen wie eine Strafe Gottes über sein Volk. Die Hoffnung sah wieder ein einiges Volk Gottes unter einem Herrscherhause aus Davids Stamm [3]).

Das Davidshaus bot freilich in seiner Wirklichkeit wenig Anlaß zu großen Erwartungen. Von Aegypten, von den benachbarten Raubvölkern, von Assur und Babel besiegt, zeitweise dem Nordreiche dienstbar, lange Zeit Vasall Assurs, zeigte es wenig von der Macht des Gottes aller Welt. Es war in Wahrheit eine gefallene Hütte. Und dabei nur zu oft knabenhafter Leichtsinn neben unmännlicher Furcht, Götzendienst und blutige Willkür gegen Gottesfreunde. Unter der ganzen Königsreihe nur wenige, die „thaten was Gott wohlgefiel, wie ihr Vater David“ [4]). Die meisten Könige Judahs sind Despoten gewesen wie die Fürsten der umliegenden Heidenvölker, kriegerisch grausam oder dem Glanze und der Weichlichkeit ergeben; selten auch nur auf äußerliche Hochhaltung der Religion Jahve's bedacht, geschweige denn seinem Willen wahrhaft gehorsam. So

---

[1]) 1 Reg. XI, 29 f. XIV, 14 f. XVI, 1 f. 2 Reg. IX, 1 ff. [2]) Hosea VIII, 4. XIII, 11 ff. [3]) Hos. I, 7. II, 2. III, 5. — Am. IX, 11. (Mir scheinen die betreffenden Stellen echt.) [4]) Zu diesen Notizen vergleiche 1 Reg. XIV, 25. 2 Reg. XIV, 12 ff. XVI, 3 ff. 7. XVIII, 14 ff. XXI, 1 ff. 20 ff. XXIII, 29 ff. XXIV. XXV. 2 Chron. XXI, 16 ff. XXXIII, 11 ff. Amos I, 6. 9. Jes. III, 12. VII, 2 ff. ꝛc.

Digitized by Google

stellt das Königsgesetz des Deuteronom ernstliche Schranken gegen die Entartung des Königthums auf [1]). Und ein tiefer Eindruck von der Gefährlichkeit des Königthums spricht aus Samuels Worten, wie die spätere Zeit sie gestaltet hat [2]). Aber das Alles hat den Eindruck des Königthums, den David geschaffen hatte, nicht auszulöschen vermocht. Auch bei Jeremjah heißt der davidische König ein Siegelring an Gottes Hand [3]). Noch die Klagelieder heben in rührender Weise die Bedeutung des Gesalbten Gottes hervor [4]). Und die Lieder der späteren Zeiten [5]) preisen des Königs Liebes- und Gnaden-Verhältniß zu Gott und seine Siegesherrlichkeit und sehen Israels Glück und Herrlichkeit in ihm verkörpert.

Was solche Gedanken erzeugte, das war die große Vergangenheit und die an dieselbe geknüpfte Verheißung einer besseren Zukunft. David der „nach seiner Hände Reinheit, in Herzenseinfalt" Israel geweidet [6]), steht als Ideal in Israels Herzen. An den Gottesschwur, daß dem Davidshause das Königthum nicht ganz entzogen werde, daß der Davidssohn Gottes Sohn, und Gott sein Vater sein solle, hält sich der Glaube in den schwersten Zeiten [7]). Es war ein Glaube, der nicht sah, an die ewige Bedeutung dieses Hauses. Es ist ein Schauspiel ohne Gleichen in der Geschichte, daß mitten in Untergang und Niederlage das Vertrauen nicht schwindet, das Heil der Zukunft aus diesem entwürdigten Geschlechte geboren zu sehen. Ausnahmen besserer Art im Davidshause boten diesem Glauben erwünschte Stärkung. So mag Hiskia, wie er gegen seines Vaters Ahas Wesen abstach und mit allen seinen Schwächen sich dem Bilde seines großen Ahnen näherte, die Freudigkeit messianischer Hoffnung in Jesaja und Micha genährt haben. So war Josia, mit dem doppelten Kranze des Reformators und des Blutzeugen, wohl werth, wieder auf die Verheißungen des Davidshauses hinzuweisen [8]). Und der Davidssohn Zerubabel, der mit dem ersten Häuflein der Heimkehrenden nach Zion zurückkehrte, die Trümmerstätten neuzubauen, war bei Allem was ihm an äußerem Glanze abging doch

---

[1]) Deut. XVII, 14—20. [2]) 1 Sam. VIII, 11 ff. [3]) Jerj. XXII, 24. [4]) Thren. IV, 20. vgl. II, 9. [5]) Ps. LXXII. vgl. XXVIII, 8. (CXXXII, 10. 17. CXLIV, 10.) [6]) Ps. LXXVIII, 70 ff. vgl. die Verherrlichung der Stammsage des Davidhauses im Buch Ruth.

[7]) Ps. LXXXIX, 20—39 (27. 28). vgl. Ps. CXXII, 5.

[8]) Die „heiligen Fürsten", die Gott der Entweihung preisgegeben, sind Jojachin und Zidkijjah. B. J. XLIII, 28.

Digitized by Google

eine Gestalt, an die Haggais messianische Hoffnungen sich unmittelbar anschließen durften, und die dem Sacharjah wenigstens Vorbild und Bürgschaft des kommenden Davidssprossen sein konnte [1]).

Capitel 12.

Religiöse Erkenntniß und gottesdienstliche Sitten bis zum 8. Jahrhundert, vorzüglich bis zum Tempelbau.

1) Wir dürfen bis zum Tempelbau, ja auch für die nächsten Jahrhunderte nachher, einen wesentlich gleichartigen Zustand der religiösen Erkenntniß und der gottesdienstlichen Sitte in Israel annehmen. Gewiß hat ja die Einigung des Volkes unter den Königen, hat auch der Cultus in Jerusalem thatsächlich großen Einfluß auf das religiöse Leben gehabt. Aber die Wirkungen dieser Veränderungen sind dem Volke schwerlich zum Bewußtsein gekommen, ehe die schöpferischen Geister der prophetischen Zeit sie auslegten. Vor der Königszeit fehlte es an Organen für eine sichtbare Weiterentwicklung der Religion. Die Propheten hatten es mit bestimmten praktischen Aufgaben des Volkslebens zu thun, nicht mit religiösen Reformationen. Die Priester waren mit der Ertheilung von Orakeln und mit dem nationalen Cultus beschäftigt, hatten die Eigenart der hebräischen Sitten zu wahren und festere Formen des Opferdienstes auszubilden. Die Führer des Volkes aber hatten genug zu thun, Israels politische Selbstständigkeit zu wahren. Und auch die großen prophetischen Männer der ersten Königszeit, ein Nathan, Elias, Elisa haben wohl für die Stärkung der nationalen Frömmigkeit aber nicht für ihre theoretische Weiterbildung gearbeitet.

Wenn wir uns in das religiöse Leben jener Tage zurückversetzen wollen, so müssen wir zunächst von allen den Voraussetzungen absehen, die uns für die unsrigen geläufig sind. In Israel wie in allen alten Völkern waren zweifellos die feste h. Sitte und die Einrichtungen des Cultus, in die der Mensch hineingeboren wurde, das Wesentliche der Religion. Die Erkenntniß trat für den

[1]) Hagg. II, 24. Sach. III, 8. IV, 6 ff.

Digitized by Google

Einzelnen ganz zurück. Die Männer der Religion „wußten von Gott", aber nicht von seinem Wesen, sondern von dem was er forderte. Der Einzelne im Volke aber hatte ohne Zweifel von der Möglichkeit einer ihm persönlich eigenthümlichen und von ihm geistig zu gewinnenden Ueberzeugung über die göttlichen Dinge neben der „Frömmigkeit seines Stammes und Volks" überhaupt keine Vorstellung. Israel hat ebenso wenig wie die andern alten Völker an einen religiösen Volksunterricht gedacht. Das that erst die aus dem Exile heimgekehrte Religionsgemeine, und machte damit allerdings einen unendlich folgenschweren Schritt für das gesammte religiöse Leben der Menschheit. In den alten Zeiten schöpfte das Volk sein Wissen von der Gottheit aus der im Volksmund lebenden heiligen Sage von den Thaten Gottes für sein Volk und von seinen Offenbarungen in Israel. Die Propheten bezeugten in bestimmten Fällen Gottes Willen. Die Priester trachteten danach, ihm nach alter Ordnung zu dienen, dem Volke seine Gunst zu sichern und seinen Zorn abzuwenden.

Nur wenn man sich das mit aller Entschiedenheit vergegenwärtigt, kann man auf die Frage antworten, ob die Israeliten in diesen Jahrhunderten Monotheisten gewesen sind. In dem Sinne, in dem das Judenthum nach Esra, der Islam und das Christenthum den Monotheismus bei ihren Bekennern voraussetzen, d. h. als feste theologische Ueberzeugung, ist er bei dem Volke vor dem 8. Jahrhundert sicher nicht vorhanden gewesen. Aber überhaupt bis zum Exile nicht. Denn für ein Volk, das wirklich davon überzeugt ist, daß außer dem einen geistigen Gott, den es verehrt, göttliche Wesen überhaupt nur als wesenlose Ausgeburten des Aberglaubens und der Sünde existiren, ist ja die Gefahr der Verehrung andrer Götter schlechthin ausgeschlossen. So beweist die immer wiederkehrende Verehrung fremder Götter in Israel entscheidend gegen solchen Monotheismus in Israel. Der Mensch betet freiwillig nur an, was er für wirklich und für mit göttlicher Macht ausgestattet hält. Dieser Schluß ist ebenso unanfechtbar, wie der andre, daß Israel, so lange es thatsächlich seinen Gott unbefangen auf den Höhen und in den altheiligen Orten Kanaans anbetete, kein Gesetz dieses Gottes gekannt haben kann, das nur an einem bestimmten Orte einen bestimmten Cultus gestattet. Denn wenn ein Volk seinem Gott mit Hingabe seines Besitzes, auch des theuersten, dienen will, so sucht es ihm zu gefallen, nicht ihn durch absichtliches

Digitized by Google

Uebertreten seiner Ordnungen zu erzürnen. Es wird sich im Gegentheile eifrig und scrupulös zu überzeugen suchen, wo und wie Gott die Gabe gefällt, nicht aus einem räthselhaften Triebe des Muthwillens Etwas thun, was die aufgewendete Mühe und Hingebung nutzlos, ja schädlich machen müßte. Daß Israel die Götter des schönen Landes Kanaan als die Spender seiner Gaben verehrte, daß es später die Götter von Assur und Babel mächtiger fand und höher ehrte, als seinen Volksgott, das ist psychologisch sehr begreiflich, aber doch nur, wenn es noch nicht in unserm Sinne monotheistisch dachte. Und daß es die im Lande gebräuchliche Gottesverehrung auch seinem Gott erwies, ist sehr verständlich. Aber ihm den Wahnsinn zuzutrauen, daß es Götter verehrt hätte, von deren Nichtsein es überzeugt war, oder daß es aus bloßer Lust am Widerspruche seinem eignen Gott eine Verehrung gewidmet hätte, von der es wußte, daß er sie verboten hatte, dazu gehört der Eifer jüdischer Schriftgelehrten und die Kritiklosigkeit vieler christlicher Theologen.

Von Monotheismus kann also nur die Rede sein, wenn wir 1) allein nach den Ueberzeugungen der geistigen Führer Israels fragen und von einer theologisch-klaren Ansicht im Volke ganz absehen, und 2) nicht vergessen, daß religiöser Monotheismus etwas Andres ist, als eine metaphysische Ueberzeugung von der Einheit Gottes. Wir können nicht bezweifeln, daß die wahren Vertreter Israels auch in diesen Zeiten nur einen Gott Israels, d. h. nur einen Gott gekannt haben, den das Volk zu verehren habe. So viel mythische Elemente und sagenhafte Bestandtheile auch durch die ältesten Erinnerungen des Volkes klingen, seine Frömmigkeit hat sich doch immer an den einen Volksgott geschlossen, den man von den Göttern Kanaans streng unterschied. Wenn Elohim neben ihm erwähnt werden, so sind sie nicht mehr Götter, denen Verehrung gebührt, sondern Machtwesen, die ihn umgeben und ihm dienen. Das erste Gebot in dem Bundesgesetze verbietet Israel, neben dem Gott, der es aus Aegypten geführt, andre Götter zu haben und zu verehren[1]). Aus den ältesten Liedern, wie dem der Deborah oder dem Passahliede[2]), klingt eine erhabene Begeisterung für den einen Gott des Volkes. Die Frömmigkeit eines Gideon, eines Samuel, Saul, David, Elias ist darin völlig gleichartig, daß Nationalgefühl und Begeisterung für den Einen Gott Israels überall zusammen-

[1]) Ex. XX, 2 ff. [2]) Jud. V, 3—5. 11. 23. 31. Ex. XV, 2 f.

Digitized by Google

fallen[1]). Die Darstellung der Urzeit bei B (J.) und C (E.) läßt Jahve von Anbeginn an den einzigen Gott der Väter sein[2]). Aus den ältesten Psalmliedern tritt uns der unerschütterliche Glaube an diesen Gott als den weltbeherrschenden ohne irgend welchen Gedanken an Götter neben ihm überall unzweifelhaft entgegen[3]). Wenn die Volksmenge durch den sinnlichen Reiz des kananitischen Cultus und die Macht localer Erinnerungen diesem Gott untreu ward, so ist das immer als Frevel in Israel empfunden.

Aber die Verehrung *eines* Volksgottes ist noch nicht Monotheismus, sondern zunächst nur „Monolatrie". Sie schließt nicht aus, daß auch andre Völker mit demselben Rechte ihre besonderen Götter haben wie Israel den seinigen, minder mächtige vielleicht, aber darum doch auch wahre Götter[4]). Ist doch z. B. die Sprache auf dem Mesastein *der* Art, daß, wenn man den Namen Kamosch mit dem Namen Jahve vertauscht, man sich an vielen Stellen in die Ausdrucksweise des Alten Testamentes versetzt fühlen kann. Und unleugbar fehlt eine solche Anschauung auch bei den Führern Israels keineswegs. Am naivsten tritt sie hervor, wenn Jiftach sagt: „Erbtest Du nicht (Moab), was Dich erben ließ Kamosch Dein Gott"?[5]), wenn David klagt[6]) „daß man mich aus Jahve's Erbtheil stößt, fremden Göttern dienen läßt." Da klingt ganz die Vorstellung der antiken Welt durch, wie sie bei Naeman ohne Anstoß erwähnt wird, wenn er Erde Kanaans mit sich nimmt, um auch im Hause des Götzen auf heiliger Erde Jahve anbeten zu können[7]), oder von der Saba-Königin, wenn sie Salomos Gott preist, obwohl er nicht der ihrige ist[8]), oder in den heidnischen Worten „ihre Götter sind Berggötter; in der Ebene werden wir siegen"[9]), oder in der Furcht vor dem Zorne des Kamosch im Lande Moab (2 Reg. III, 27 em.)[10]).

Und auch wo diese Auschauung nicht so deutlich hervortritt, beherrscht sie doch den *Ausdruck*. Nicht bloß der Heide (?) Jethro

[1]) S. B. Jud. VII, 18. 1 Sam. X, 18. XI, 6. 13. XIV, 41.
[2]) Gen. IV, 26. VII, 1. XV, 1 ff. XVIII, 1 ff. 2c.
[3]) Vorz. Ps. XVIII. XIX a. XXIX. (III. IV. VII. XI.)
[4]) Mit dem größten Nachdruck ist das in neuester Zeit hervorgehoben von *Kuenen* „Yahveh and the other Gods" (The theological Review. Manchester N. LIV. July 1876. The Hibbert lectures 1882. 317 ff.). vgl. auch *Baudissin* Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Heft 1. Leipzig 1876. S. 47—177, und *Stade* S. 428 (Gott der Hebräer Exod. III, 18. V, 3. VII, 16. X, 3).
[5]) Jud. XI, 24. (vgl. Num. XXI, 29.)
[6]) 1 Sam. XXVI, 19. 20. vgl. Jud. X, 13—17.
[7]) 2 Reg. V, 15 ff. [8]) 1 Reg. X, 9. [9]) 1 Reg. XX, 23. 28.
[10]) Es ist an einen Zorn der *Gottheit* zu denken.

Digitized by Google

sagt: „nun weiß ich, daß Jahve größer ist als alle Götter“ [1]), sondern auch da, wo man Jahve's Einzigkeit betont, wird der Ausdruck „wer ist wie Du unter den Göttern“ immer gern gebraucht [2]). Als Bote des „Gottes der Hebräer“ tritt Moses auf [3]). Die ganze Bundschließung ist ja eigentlich auf den Gedanken gegründet, daß das Volk sich diesen, ihm als Heilsgott erwiesenen Gott, zu seinem Gott erwählt [4]). Jahve ist eben „Israels Gott“ [5]). Und ganz ebenso wird noch 1 Reg. XVIII, 21 ff. die Wahl zwischen Baal und Jahve als eine Handlung sittlicher Freiheit betrachtet [6]), so schneidend auch bei diesem Erzähler schon der Spott über die „stummen Götzen“ auftritt. So hat der Gottesmann, als man Baal-Sebubs Orakel befragen will, nur die Anklage: „ist denn kein Gott mehr in Israel?“ Es wird ein wirklicher Kampf des Gottes von Israel gegen andre Völker und ihre Götter verkündigt, damit man sehe, daß „ein Gott in Israel ist“ [7]). Nur so ist es ja erklärlich, daß Salomo neben dem beibehaltenen Dienste des Jahve, andern Göttern Altäre errichten konnte [8]), was nicht moderne Toleranz ist (Ewald), sondern „antike“, die in polytheistischer Anschauung wurzelt. Und bis zum Exile ist die Sitte nie ganz aufgegeben andern Göttern zu dienen und dabei doch den Nationalgott als den höchstverehrten nicht zu verleugnen. Das Gewicht fällt nicht darauf, daß es keine Götter neben Jahve giebt, sondern daß Israel keinen andern Gott haben darf. Ein Zweifel über diese Thatsache ist nicht zulässig. Aber der Umstand, daß in der ganzen Zeit bis zum Exile, auch als längst monotheistische Erkenntniß vorhanden war, solche Ausdrücke nicht fehlen, warnt davor, zu weitgehende Schlüsse aus ihr zu ziehen. Auch der Monotheismus des Christenthums hat nicht an Heiligenverehrung und Mariencultus gehindert. Immerhin bleibt es gewiß, daß es in diesen Zeiten keine folgerichtige

---

[1]) Exod. XVIII, 11. (Gen. XLIII, 23.) C. [2]) 1 Sam. II, 2. 2 Sam. VII, 22. Ex. XV, 11. vgl. Num. XIV, 9 (mit uns ist Jahve, ihr Schutz ist gewichen). [3]) Exod. III, 6—16. VII, 16. (C).
[4]) Ex. XX, 2. XXIV, 3 (vgl. die deuteronomistische Wiederholung Jos. XXIV, 16 ff. Lev. XXII, 33.). [5]) Gen. IX, 26. XVII, 7 f. XXIV, 12. XXXI, 29. 42. 53. XXXII, 9. XXXIII, 20 ꝛc. In Gen. XXVIII, 20 f. ist, wenn man nicht mit Smend den Satz „und Jahve mir zum Gott ist“ als unecht ansieht, ebenfalls nach Jud. XI, 30 f. die Uebersetzung „so soll mir Jahve zum Gott sein“ die natürlichere; denn sonst würde „wenn Jahve mit mir ist“, neben „wenn Jahve mir zum Gott ist“ eine matte und überflüssige Wiederholung ergeben. [6]) 1 Reg. XVIII, 21—39. Josua XXIV, 15 ff. [7]) 2 Reg. I, 2 ff. 16. vgl. 1 Sam. VI. XVII, 46. Exod. XVII, 16. [8]) 1 Reg. XI, 7 ff.

Digitized by Google

theologische Klarheit darüber gegeben hat, daß außer dem Gott Israels keine wirklichen göttlichen Wesen vorhanden sind. Es ward nicht bezweifelt, daß es „viele Herren und viele Götter" giebt (1 Cor. VIII, 5). Und doch kann sich mit solcher theoretischen Unklarheit ein praktisch-religiöser Monotheismus sehr wohl vertragen, sobald nur der eine Gott, den man allein verehrt, wirklich als der die Welt beherrschende angesehen wird, neben dem alle andern himmlischen Mächte ohnmächtig sind. Wo es sich um Religion, nicht um Philosophie handelt, da ist immer das Nothwendige und Erste die Ueberzeugung, die Gottheit als die Welt beherrschende zu eigen zu haben und ihr eigen zu sein. Sobald nur ein allmächtiger Gott Gegenstand der Anbetung bleibt, ist es von verhältnißmäßig geringer Wichtigkeit, ob die Vernunft auch den allein richtigen Ausdruck für dieses Verhältniß schon gefunden, also ob sie schon die Möglichkeit des Vorhandenseins andrer Götter überhaupt geleugnet hat. Denn solche „Götter" sind doch nicht mehr wahrhaft Götter[1]). Der Missionar, der in den Heidengöttern wirklich vorhandene feindliche Mächte sieht, meint dabei doch nicht weniger ein Monotheist zu sein, als der welcher in ihnen die Erzeugnisse des menschlichen Geistes erblickt. Und ähnliche Vorstellungen haben wir uns in Israel zu denken. Außerhalb des Volkes, in dem Jahve waltet, ist die Heidenwelt, in der andre Götter sind. Daß dieselben nur Geschöpfe der religiösen Einbildung sind, daran denkt man nach dem kräftigen Realismus der alten Zeit zuerst nicht. Vielmehr kommen sie zunächst mit Jahve verglichen als feindliche Mächte gegenüber dem Gott Israels vor. Denn wo ein Gott nicht verehrt wird, da ist er nicht der Gott dieses Volkes, hat religiös kein Dasein. So erscheinen die Götter der Heidenwelt zunächst neben dem Gott Israels. Aber sie sind feindliche und stets unterliegende Mächte, die vor Jahve verschwinden müssen. Wer ist wie er? Er ist der alleinige Gott des Heils, der Wunder, der Macht, der unvergleichliche, dessen Herrlichkeit die ganze Erde füllen soll[2]). Nur darauf kam es diesem antiken Volke in seinem Kampfe um das Dasein an. Es brauchte zunächst die Ueberzeugung, daß nur bei seinem Gott Sieg und Hülfe zu finden sei, und daß er sein Heil an Israel geschlossen habe und von ihm völlige und ausschließliche Verehrung beanspruche.

---

[1]) So weit nicht unrichtig Lessing „Erziehung des Menschengeschlechts" §. 13. [2]) Ex. IX, 16. XIV, 18. XV, 11. Num. XIV, 21.

Digitized by Google

Nicht daß es überhaupt keinerlei göttliche Weſen neben dem Gott Iſraels geben kann iſt der erſte Glaubensſatz dieſer Religion, ſondern daß die fremden Götter für Iſrael Nichts bedeuten dürfen und ihm nicht ſchaden können [1]). Der Glaube an die Einheit Gottes tritt als Ergebniß einer Glaubensthat praktiſch in das Daſein. Und darum iſt hier und nicht auf dem Boden der zum Monotheismus ſtrebenden Philoſophie die lebenskräftige Glaubensüberzeugung von der Einheit Gottes entſtanden. Sie ruht auf dem praktiſchen Verhältniſſe des Vertrauens und der Gemeinſchaft. Die Religion wächſt nie aus Theorien, ſondern aus Thaten und Herzensüberzeugungen. So iſt der heilige König Iſraels, der keinen andern Gott neben ſich in der Verehrung der Seinen duldet, mit innrer Nothwendigkeit zu dem „einigen“ Gott der Juden geworden.

Ob dieſer praktiſche Monotheismus Iſraels ſchon vor Salomo, eventuell vor dem 8. Jahrhundert, auch die theoretiſche Ueberzeugung von der ausſchließlichen Gottheit Jahves und von dem nicht wirklich „göttlichen“ Character der andern Elohim in den führenden Kreiſen des Volkes hervorgerufen hat, das iſt bei dem Character der Quellen ſchwer zu entſcheiden. Aber zweifellos erſcheint mir, daß man auch in dieſen Zeiten überzeugt war, daß Jahve auch außerhalb der Grenzen Iſraels allmächtig walte. In alten Liedern ſteht neben dem Ausdrucke „wer iſt wie Jahve?“ deutlich der andre „kein Gott außer Jahve, kein Fels außer unſerm Gott“ [2]). Nach dem Bundesbuche hat Jahve Iſrael erwählt, grade weil alle Welt ſein iſt [3]), alſo nicht weil er etwa wie ein Particulargott an dieſes Land und Volk gebunden wäre. Bei B, E (J., E.) iſt derſelbe Jahve, der Iſraels Bundesgott iſt, zugleich der Weltſchöpfer, der Gott der Urväter, den ſelbſtverſtändlich auch die Nichtiſraeliten als Gott erkennen [4]). Er erweiſt ſich in ſeinen Wundern und in ſeiner Herrlichkeit als Richter und Vertilger, als Weltregent an Aegypten, Sodom, Kanaan. Thatſächlich alſo treten die andern Elohim als Nichtgötter zurück, die den Weltlauf nicht zu beſtimmen vermögen. Nur er iſt ein Gott, der Glauben, Liebe und Vertrauen verdient. Und er will ſeine Herr-

[1]) Ex. XX, 2 ff. XXII, 20. XXIII, 13. 24 ff. vgl. Gen. XXXV, 2 ff. 1 Sam. VII, 3 ff. [2]) Pſ. XVIII, 32. 1 Sam. II, 2. (2 Sam. VII, 22 ſtellt beide Ausdrücke neben einander, Jud. VI, 28 ff. enthält ſchon den bittren Spott über die weſenloſen Götzen; aber beide Stellen verrathen eine ſpätere Hand.) [3]) Exod. XIX, 5 ff. [4]) Gen. II, 4 ff. IV, 3. 26. XII, 17. XXIV, 31. 50. XXVI, 29. Pſalmen wie VIII. XIX. XXIX. CIV. die ganz deutlich ſolche Ueberzeugung ausdrücken, ſind zweifelhaften Alters.

Digitized by Google

lichkeit auch der Heidenwelt gegenüber offenbaren, will nicht ruhen bis sie die ganze Erde erfüllt [1]). Er will seinem Volke ein Glück verleihen, das alle Völker der Erde zwingt, ihn als den Heilsgott zu erkennen [2]). Nun ist es allerdings richtig, daß auch polytheistische Völker nicht selten einen Gott als Weltschöpfer ansehen, und ihm die Leitung und Entwicklung der Weltgeschichte zuschreiben, ohne deßhalb an der Existenz andrer Götter zu zweifeln. Aber dann schaaren doch sie selbst um diesen Gott noch andre Götter, und verehren dieselben unbeschadet der Oberhoheit des höchsten Gottes. Ein Volk aber, das selbst nur einen Gott verehrt, und diesen Gott als Weltschöpfer und Lenker aller Weltgeschicke ansieht, muß wie ich meine, monotheistisch genannt werden. Denn Götter, denen Natur und Geschichte nicht gehorchen, und die zugleich vom Cultus ausgeschlossen sind, können nicht mehr wirklich Götter heißen. Und ein Gott, dessen allmächtiges Walten nicht an das Land und an das Volk gebunden ist, in dem er verehrt wird, ist kein bloßer Volksgott mehr.

So ist der Particularismus der Gottesidee in Israel schon in diesen alten Zeiten nur die schützende Hülle gewesen, unter der der reine Monotheismus sich in religiöser Wärme und Lebendigkeit entfalten und ausreifen konnte. Aber die Einheit Gottes wurde am wenigsten als starre Einfachheit gedacht, wie im späteren Judenthume oder im Islam. Gott erscheint von einer Fülle übermenschlicher Wesen umgeben, die ihm an „Natur" verwandt sind und bis zu einem gewissen Grade mit ihm verglichen werden können, und er verkehrt mit ihnen. Die Frömmigkeit des alten Israel glaubte an „Gottessöhne", d. h. an Wesen aus dem Kreise des Seins, dem das göttliche Leben angehört [3]). Bei B (J) und C (E) erscheint Jahve von Wesen umgeben, die was die Form des Lebens anbetrifft seines Gleichen sind. „Wie einer von uns", so spricht er, „ist der Mensch geworden" [4]). Und wo er dem Abraham erscheint, da kommt er begleitet von Wesen, die ihm dienen, aber ihm doch so ähnlich sind, daß eine abstracte Scheidung Gottes von ihnen ausgeschlossen ist [5]).

---

[1]) Exod. XV, 18 (Num. XIV, 21). [2]) Gen. XII. XV. XVIII. XXII. XXVI. XXVIII. [3]) Gen. VI, 1—3. Ps. XXIX.

[4]) Gen. III, 22 (ob auch V. 5 das אלהים zu Elohim gehört?).

[5]) Gen. XVIII, 2—17. Hier wird allerdings deutlich zwischen Gott und seinen Begleitern den „zwei Männern" unterschieden. Aber ihre Erscheinung ist doch zunächst die gleiche (5. 9. vgl. 15. 17. XIX, 1). vgl. Gen. XXVIII, 12. XXXV, 7.

Digitized by Google

Die religiöse Phantasie Israels dachte Jahve im Kreise ihm verwandter übersinnlicher Lebensgestalten.

3) Diesen Gott Israels stellte sich die Frömmigkeit dieser Zeit in einer Lebendigkeit und mit einer Freiheit und sinnlichen Kraft der Phantasie vor, die einem späteren Geschlechte ohne Zweifel als verwerflich erschienen wäre. Sie wird sich darin kaum eines wesentlichen Unterschiedes gegenüber den verwandten Völkern bewußt gewesen sein. Auf seinem Herrscherthrone, der wenigstens im Deborahliede noch mit dem Sinaj verbunden erscheint [1]), sitzt Gott umgeben von den Elohim, von seinem Heer und Lager. Er thront auf dem Kerub [2]). Gewitterherrlichkeit umgiebt und offenbart ihn [3]). Er wird in Verbindung mit allerlei mythisch erfaßten Himmelserscheinungen gedacht. Denn wenn es auch möglich bleibt, daß die hier in Frage kommenden Gedanken den späteren Schriftstellern direct aus der Bilderwelt der asiatischen Culturvölker zugeflossen sind, so spricht doch die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Sarafen des Jesaja [4]), daß der „Thor" als Sternbild [5]), daß die flüchtige Schlange, die Gott durchbohrt hat, der Livjatan [6]), aus althebräischen religiösen Vorstellungen stammen. Die heilige Sage aber erzählte, wie Gott vom Himmel herabstieg, um die Menschen zu beobachten [7]), wie er beim Hauche des Abends im Garten Edens wandelte [8]). Die Sorge vor der Uebermacht der Menschen treibt Gott zum Entschlusse [9]). Er schließt mit eigner Hand die Arche [10]). Er ißt von menschlicher Speise [11]). Er schreibt mit seinen Fingern die Tafeln des Bundes [12]). Jaqob wundert sich, daß der Gott seiner Väter auch fern von seinem Vaterhause zu finden ist, setzt also eine Gebundenheit Gottes an die Stätten seiner Offenbarung und seines Cultus voraus [13]). Ueberhaupt aber wird seine Gegenwart in lebhaft sinnlicher Weise gedacht, den Erzvätern gegenüber, wie in der h. Lade [14]). Im Rauschen der Bäume spürt David Gottes Nahen, wie Elias in der heiligen Stille [15]). Gewiß darf man hier die Eigenart der Sage nicht ver-

---

[1]) Jud. V, 5. (Jes. XIX, 1. Ps. CIV, 3). [2]) Jos. V, 14. 1 Sam. IV, 4. 2 Sam. VI, 2. 2 Reg. VI, 15. XIX, 15. [3]) Ps. XVIII, 11 ff. [4]) Jes. VI. [5]) Hiob XXXVIII, 31 (IX, 9). Amos V, 8. [6]) Hiob III, 8. Jes. XXVII, 1 (Hiob XXVI, 13). [7]) Gen. XI, 5. 7. XVIII, 21. Exod. III, 8. [8]) Gen. III, 8. [9]) Gen. III, 22. XI, 6. [10]) Gen. VII, 16. [11]) Gen. XVIII, 8 (XIX, 3). [12]) Exod. XXXII, 16. [13]) Gen. XXVIII, 16. [14]) Gen. XII, 8. XVIII, 1. XXVI, 2. Exod. III, 16. XIII, 21. XXIV, 1. 10. XXXIV, 5. 1 Sam. IV, 3 ff. V, 3—VI, 21 ꝛc. [15]) 2 Sam. V, 24. VI, 7—11. 1 Reg. XIX, 12 (קול דממה).

Digitized by Google

gessen; aber alle diese Züge konnten doch nur aus unbefangen sinnlichen Vorstellungen von Gott herauswachsen.

Offenbarungen dieses Gottes erwartete das Volk aus dem Munde des Priesters, der am Heiligthume das Orakel zu befragen hatte [1]), und des Propheten, in dem Gottes Geist redete [2]). Man setzte voraus, daß er in Traumgesichten [3]), in selbstgewählten oder durch den Zufall hervorgerufenen Wahrzeichen [4]) seinen Willen kund gebe. Aber man zweifelte auch nicht an persönlichen lebendigen Erscheinungen dieses Gottes. Man sah ihn in der furchtbaren Herrlichkeit des Gewitters [5]), auf den Fittigen des Sturmes [6]) der Erde nahen. Man erzählte, wie er an den heiligen Orten in sichtbarer Gestalt mit den Urvätern verkehrt und geredet [7]), wie sein Maleach sie seiner Gegenwart versichert habe zu Trost und Hülfe [8]). Man dachte ihn als wunderbare Licht- und Feuersgluth in dem heiligen Dornbusche des Sinaj [9]), in Glanzherrlichkeit und Rauch als Führer Israels auf seinem Wüstenzuge [10]). Himmel und Erde erschienen überhaupt nicht schroff gesondert. Am Jabboq hatte ein Elohim, ein Maleach, mit dem Erzvater gerungen und ihm den Segen lassen müssen [11]). In der Wüste war Gott dem Moses begegnet, um ihn zu tödten, und nur durch das Blutzeichen der Beschneidung versöhnt [12]). Gott erschien als ein furchtbarer verzehrender Gott, vor dessen Zorn sein Volk bebte, auch wo es sich keiner eigentlich sittlichen Schuld bewußt war [13]), als ein räthselhafter Gott, der auch gleichgültig oder verderblich seinem Volke begegnen konnte [14]), der in Pest und anderem Verderben seine angetastete Ehre wahrte [15]), der seinen Feinden und Verächtern austilgend begegnete und an den Enkeln die Schuld der Väter heimsuchte [16]), der sich wohl durch den an seinen Feinden oder an dem Geschlechte der Sünder vollzogenen Bann aussöhnen ließ, aber ehe er versöhnt war, an dem ganzen

---

[1]) Jud. XX, 28. 1 Sam. XIV, 34. 37. XXII, 10 (über die Urim und Tummim später). [2]) 1 Sam. III, 16 ff. IX, 6. 19. 20. X, 2 ff. [3]) 1 Sam. III, 3. 1 Reg. XIV, 5. 2 Reg. VIII, 1. Gen. XL, 8. XLI. [4]) 1 Sam. X, 3. Gen. XXIV, 13. vgl. Jud. VII, 13. [5]) Jud. V, 4 ff. Ps. XVIII, 8 ff. [6]) Ps. XVIII, 11. [7]) z. B. Gen. XII. XV. XVIII. XIX. [8]) z. B. Gen. XVI. Jud. VI. XIII. [9]) Exod. III. [10]) Exod. XXXII, 34. XXXIII, 2. 14 ff. XXXIV, 9. 33 f. [11]) Gen. XXXII, 24 ff. Hos. XII, 5 (noch sinnlicher gefärbt). [12]) Exod. IV, 24 ff. [13]) Exod. XII, 13. XXX, 12. 2 Sam. XVI, 10. vgl. Ps. VII, 12. XVIII, 9. [14]) 1 Reg. XXII. 2 Reg. III. [15]) 2 Sam. VI, 3 ff. XXIV (XXI, 1 ff.). [16]) 2 Sam. XXI, 1. vgl. Exod. XX, 5. 2 Sam. XII, 14.

Digitized by Google

Volke mit furchtbaren Strafgerichten jede Verletzung des Heiligen rächte [1]). „Er schaltete in voller Freiheit, war ein lebendiger Gott und kein todtes Gesetz" (Duhm).

Aber der furchtbare Gott, der durch seinen Anblick tödtet [2]), liebt sein heiliges Volk, und will ihm Schutz und Hülfe sein [3]). Er hat es um der Väter willen erwählt und ihm die Verheißung des Landes Kanaan gegeben [4]). Und er liebt Recht und Wahrheit, hat seinem Volke die Grundordnungen des Rechts und der Sitte als seinen heiligen Willen vorgeschrieben und ist so die Quelle des Guten und der Ordnung in Israel [5]). Auch in diesen Zeiten hat Israel gewußt, daß es diesem Gott nur durch Achtung vor den großen Grundzügen des sittlichen Lebens dienen könne. Aber ebenso gewiß hat es in allerlei „religiösen" Leistungen, in Opfern, Festen und Reinigungen [6]), sowie in dem Bewahren der alten Reinigkeitssitten, auch wenn sie weder sittlich noch rein israelitisch waren [7]), eine ebenso wichtige, vielleicht eine wichtigere Bedingung für das Wohlgefallen seines Gottes gesehen, und sich vor seinem Zorne gefürchtet, wenn es darin Etwas versehen hatte [8]).

4) An eine feste und gleichmäßige Ordnung des Gottesdienstes im ganzen Volke und an eine Einheit der Cultusstätte, wie das Deuteronom sie vorschreibt oder gar wie sie in dem Idealbilde der Urzeit Israels bei A (D) vor uns steht, dürfen wir in dieser ganzen Zeit in keiner Weise denken. Jeder Zug der alten Erinnerungen beweist, daß Niemand damals an das Vorhandensein von Cultusgesetzen im Sinne unsres Pentateuch gedacht haben kann. Auch die Erzählung Jud. XVII, 6 sieht in der Einheit des Cultus nicht eine Frucht mosaischer Gesetze, sondern einen Segen der durch die Könige bewirkten nationalen Einheit. Und die Gründung des Königsheiligthums zu Jerusalem konnte darin zunächst keine wesentliche Aenderung bringen, da es ja gar nicht dazu bestimmt war, das gottesdienstliche Leben des ganzen Volkes aufzusaugen. Erst nach Hiskia's Zeit beginnt es unter dem Einflusse neuer Anschauungen und Verhältnisse diese Wirkung auszuüben.

[1]) 1 Sam. XXVI, 19. 2 Sam. XXI, 8 ff. vgl. XXIV. 1 Reg. XIII, 21. XXII, 20. [2]) Gen. XXXII, 30. Exod. III, 6. XIX, 12. 21. XX, 19. XXIII, 21. XXIV, 11. Jud. VI, 23. XIII, 22. [3]) Exod. XX, 6 ꝛc. [4]) Exod. XIX, 5 ff. vgl. Gen. XII. XV. XVIII. XXVII, 20. XXVIII, 13. 1 Reg. XI, 12. 32. XVII, 20 ff. [5]) Exod. XX—XXIII. [6]) Der Beweis liegt in Stellen wie Jes. I, 11 ff. Mich. VI, 6 ff. Hos. V, 6. VI, 6. Amos V, 25. [7]) Exod. IV, 24 ff. 1 Sam. XIV, 33. [8]) Mich. VI, 6. 7. 2 Sam. XXIV, 12 ff.

Digitized by Google

Cultus und Opfer haben natürlich auch im alten Israel wie bei allen alten Völkern einen breiten Raum eingenommen. Und selbstverständlich verband Israel mit seinen Opfern alle die Zwecke, die uns später in der Opferthora entgegentreten. Gott zu ehren, ihm zu danken, ihn anzubeten, ihm Gelübde zu zahlen, vor Allem auch seinen Zorn zu besänftigen, hat man in jenen Zeiten gewiß nicht durch inwendiges Thun oder durch Sittlichkeit versucht, wie es die Propheten und Sänger der späteren Zeit lehren, sondern durch Fasten, Gebet und Weinen vor Gott [1]), durch sinnbildliche Selbstdemüthigungen [2]), vor Allem aber, indem man Gott „Speisopfer riechen" ließ [3]). Wer von Gottes heiliger Gegenwart Vernichtung fürchtet, der bringt Brandopfer und fühlt sich sicher, sobald Gott es angenommen hat [4]). Wer etwas Bedeutsames beginnt, der wirbt durch Opfergabe um Gottes Gunst [5]). Aber weitaus am häufigsten erscheint das Opfer als Gabe dankbarer Freude über die Wohlthaten Gottes, also verbunden mit froher Opfermahlzeit an den alten Heiligthümern des Landes. So wird ja noch im Deuteronom die innre Zusammengehörigkeit von Opfer und Freudenfest einfach vorausgesetzt [6]). An den Erntefesten brachte man die Erstlinge zum Gotteshause [7]); die Olah war vielleicht nur ein Theil der größeren Opfermahlzeiten. Die Schafschur war Veranlassung zu Opferfesten [8]). Die Erstlinge der Heerde wurden am Heiligthume dargebracht [9]). Am Volksheiligthume sammelten sich die Umwohner zu jährlicher Festfeier [10]), die Glieder der vornehmen Familien auch in ihren Stammsitzen [11]). Aus Hos. IX, 1 ff. sehen wir, daß die Ernte, die nicht in Jahve's Haus gebracht ward, als unrein galt, daß Opfer und Feste die höchste Lust des Volkes waren und ihr Aufhören als großes Unglück erschien. Freude war die normale Stimmung im Cultus auch in Israel. Man sah in dem Glanze und dem Werte der Opfer unbefangen etwas für Gott Erfreuliches. Das beweisen nicht bloß die noch in die Sprache des Gesetzes eingedrungenen Ausdrücke „Duft des Wohlgefallens, Angenehmes" [12]), sondern noch

[1]) Jud. XX, 23. 26. 1 Sam. VII, 6. XXXI, 13. 2 Sam. I, 11. 12. XII, 16 ꝛc. [2]) 1 Sam. VII, 6 ist das Wasserausgießen ein Sinnbild der Selbstdemüthigung (Ps. XXII, 15. Thr. II, 19).
[3]) 1 Sam. XXVI, 19. [4]) Jud. XIII, 23 (Communio).
[5]) 1 Sam. XIII, 12. [6]) XII, 7. 12. XXVI, 11 (Exod. XXXII, 6 ff.).
[7]) Exod. XXXIV, 26. [8]) 1 Sam. XXV, 2 ff. 2 Sam. XIII, 23 ff.
[9]) Exod. XXXIV, 19. [10]) 1 Sam. I, 3. 21 (IX, 12).
[11]) 1 Sam. XVI, 2. XX, 29. 2 Sam. XV, 7. 12 (1 Reg. I, 9).
[12]) ריח־ניחוח (1 Sam. XXVI, 19), ריצון (עבר 2 Sam. XV, 8).

Digitized by Google

mehr Ausdrücke wie „Speise Gottes", „Gott lasse Dein Opfer fett sein" [1]). Was unter Menschen als erfreuliche Gabe galt, damit meinte man auch die Gottheit zu erfreuen. Das Opfer ist so alt wie die Menschheit, und wenn auch vielleicht die älteste Opferidee „Tisch- und Lebensgemeinschaft mit der Gottheit" in Israel schon nicht mehr lebendig, sondern in den Gedanken der „Gabe" umgesetzt war (doch vgl. das Pascha), so hat Israel doch sicher seine Opfersitten ohne Bedenken von seinen semitischen Vorfahren übernommen.

Nun haben die Opfer an den heiligen Stätten in Israel ja gewiß immer ihre festen Rechte gehabt, deren eigennützige und willkürliche Verletzung als schwere Sünde des Priesters galt [2]). Aber sie galten nicht für alle Heiligthümer Israels gleichmäßig, und das Volk als solches erscheint an der Art, wie sie vollzogen wurden, nicht religiös interessirt. Man überließ das den Priestern oder man hielt sich an die väterliche Sitte, nicht an ein Ritualbuch. Nicht der gesetzliche Ritus sondern die Sitte machte das Opfer rechtmäßig [3]). Es kam für den Einzelnen nur darauf an, daß er an rechtem Orte dem rechten Gott ohne Geiz und Betrug seine Gabe brachte. Die Opfer, die uns beiläufig in jenen Zeiten geschildert werden, sind sehr mannigfaltig. Neben glänzenden Königsopfern und Opfern an den heiligen Stätten kommen sehr einfache private vor [4]). An die späteren Gesetzesvorschriften fühlt sich Niemand gebunden. So wird Jud. VI, 18 ff. ein gekochtes Mahl dargeboten [5]), wie überhaupt das gekochte Fleisch erst allmählig dem gebratenen weicht [6]). Die Zurüstungen sind sehr naturwüchsig und willkürlich [7]). Es ist weder von dem kostbaren Weihrauche des Priestergesetzes die Rede, noch von einem besonderen Ritus für Sünd- und Schuldopfer, die vielmehr als Zahlung von Bußgeldern oder in der Form des Brandopfers dargebracht zu sein scheinen [8]). Auch die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts wissen ja Nichts von einer göttlichen Thora rituellen Inhalts [9]). Gottes „Belehrung" erscheint im Gegentheil als

---

[1]) Ps. XX, 4. vgl. Odyssee I, 61 f. Lev. III, 11. vgl. „Gott kommt und segnet" Ex. XX, 24. [2]) 1 Sam. II, 12 ff. [3]) 2 Reg. V, 17.
[4]) 1 Sam. XIV, 35. vgl. 1 Reg. XIX, 21. [5]) Hier soll doch ein wirkliches Brandopfer geschildert werden, auch wenn man XIII, 16 ff. nur für eine Bewirthung ansieht. [6]) 1 Sam. II, 12 ff. (Exod. XXIX, 31 das Kochen des Milluim-Fleisches). [7]) 1 Sam. XIV, 35. [8]) 1 Sam. VI, 3 ff. Hos. IV, 8. 2 Reg. XII, 16 (Gen. XX, 16). (1 Sam. III, 14. XXVI, 19 einfache Opfer.) [9]) Amos IV, 4. V, 21. Hos. IV, 6. VIII, 11 f. Jes. I, 10 ff. (II, 3. V, 24. VIII, 16. 20.) Mich. VI, 6 f. Jerj. VI, 19. VII, 21 ff.

Digitized by Google

ein Gegensatz gegen Opferceremoniell. An die bei den Arabern herrschend gebliebene Sitte, das Opfer nicht zu verbrennen, sondern einfach der Gottheit „zuzueignen", erinnern die Schaubrote. Sonst ist das Feueropfer, das den himmlischen Gott voraussetzt, schon die Regel. Der Blutgenuß beim Opfer ist völlig abgekommen. Sicher hat das alte Israel an einen realen Verkehr mit Gott im Opfer gedacht, an Bewirthung der Volksgenossen am Heiligthume durch Gott und an segnende Gegenwart dieses Gottes beim frohen Opfermahl (Ex. XX, 24). Aber es hat auch den Zorn Gottes durch Opfer abzuwenden gesucht (1 Sam. III, 14. XXVI, 19) und dazu eventuell auch neue Cultusformen eingerichtet (2 Sam. XXIV, 18 ff.). Und in der Zurüstung zum Opfer kommt der Ernst und die Ehrfurcht vor Gottes Majestät durch Waschen und Enthalten zum Ausdruck (Gen. XXXV, 2. Exod. XIX, 10. 1 Sam. XXI, 5. XX, 26).

Daß Gott auch das Menschenleben als die höchste Gabe verlangen dürfe, das ist in jenen alten Zeiten in Israel wohl ebenso wenig zweifelhaft erschienen, wie bei den verwandten Völkern, und zwar hat man dabei nicht bloß an Sühnopfer für den Zorn Gottes zu denken, sondern auch an Opfer der Anbetung und des Gelübdes. Ohne diese Annahme wäre ja der beständige Rückfall in die Sitte des Menschenopfers in den Zeiten der späteren Könige ganz unverständlich. Aber auch die Geschichte Gen. XXII konnte doch nur in einem Volke erzählt werden, in dessen Erinnerung und Anschauung das Menschenopfer, wenn auch etwas Außerordentliches, doch keineswegs etwas Undenkbares oder Gräuelhaftes war. Und dasselbe folgt aus der Erzählung von der Tochter Jiftachs [1]). Er gelobt ein Menschenopfer. Denn was sollte er als zuerst aus seinem Hause ihm Entgegenkommendes sonst erwartet haben, als einen Menschen? Und er thut nach seinem Gelübde trotz seines bittren Vaterschmerzes. Die rationalistischen Verwässerungen der Geschichte bei Hengstenberg, Cassel u. A., verdienen keine Widerlegung. Denn wer aus dem Opfer der Jungfrau eine Weihe an das Heiligthum macht, der muß Ausdrücke wie „Brandopfer" oder „nach seinem Gelübde thun" einfach vergewaltigen und setzt das 4tägige Klagefest zu einer sentimentalen Lächerlichkeit herab. So wäre ja einem ähnlichen Bann-Gelübde Sauls das Leben Jonathans

[1]) Jud. XI, 35 ff. vgl. Oort het menschenopfer in Israel (theol. Tijdschr. 1878. XII).

Digitized by Google

beinahe zum Opfer gefallen [1]), ein Beweis mit welchem furchtbaren Ernste das hebräische Alterthum die „Furcht Jahve's" und das Gelübde auffaßte! Und um den Rechtsbruch Sauls zu sühnen, werden 7 Nachkommen Sauls „dem Jahve an das Holz gehängt" [2]). Endlich hat ja noch zur Zeit des Elisa nach der Ueberzeugung des Schriftstellers das Kindesopfer des Königs von Moab dem Kriege eine für ihn günstige Wendung gegeben [3]). So können wir nicht bezweifeln, daß das Menschenopfer der alten Semitenreligion, so gewiß es aus den eigentlichen Opfersitten Israels völlig verschwunden war, doch in außerordentlichen Fällen weder für frevelhaft noch für undenkbar galt. Erst der höheren Religionsstufe erschien es als ein Zurücksinken in die heidnischen Gräuel der Nachbarvölker.

Auch Gelübde, die sich nicht auf Opfer beziehen, treten uns entgegen [4]). In Beziehung auf Speise und Trank müssen uralte Reinigkeitssitten angenommen werden, aus denen allein die späteren Speisegesetze verständlich sind. Ebenso walteten Reinigkeitsvorschriften in Beziehung auf das geschlechtliche Leben, und man beobachtete sie gewissenhaft, auch wo man über die sittlichen Bedenken auf diesem Gebiete sich hinwegsetzte [5]). Doch ist es andrerseits wahrscheinlich, daß Eheschließungen, die dem späteren Israel als Incest galten, vor Allem die Ehe von Halbgeschwistern, im Alterthume dem Volke noch nicht anstößig gewesen sind [6]).

5) Zwei heilige Handlungen sind schon in dieser Zeit als Bedingungen und Zeichen der Zugehörigkeit zu Israel, also als Sacramente, betrachtet: die Beschneidung und das Passahmahl [7]). Die Beschneidung ist kein ausschließliches Eigenthum Israels, ja nicht einmal der terachitischen Völkerstämme überhaupt. Die Nach-

[1]) 1 Sam. XIV, 24. 26. 45. (Gefangene Jud. VIII, 21. 1 Sam. XV, 33.)
[2]) 2 Sam. XXI. 6. [3]) 2 Reg. III, 27.
[4]) Gen. XXVIII, 20 ff. 2 Sam. XV, 7. [5]) 1 Sam. XX, 26. XXI, 6. 2 Sam. XI, 4. [6]) Gen. XX, 12. 2 Sam. XIII, 13.
[7]) Ugolin thesaur. ant. sacr. Bd. XXII. Spencer und Deiling Ueber die Beschneidung. Saalschütz a. a. O. I. 245 ff. J. H. Autenrieth Ueber den Ursprung der Beschneidung bei wilden und halbwilden Völkern mit Beziehung auf die Beschneidung der Israeliten Tüb. 1829 ed. Flatt. F. Baur Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus (Tüb. Zeitschr. f. Th. 1832. 94 ff.). Bruno Bauer a. a. O. I. 88. Winer zu d. Wort. Schelling a. a. O. IV. 134. Herodot II. 104. Josephus c. Apionem 1047. A. C. 1069 B. Diodor Siculus ed. Becker I. 75. 241. Clemens Alex. ed. Potter 354. Origenes ed. de la Rue II. 237 ff. IV, 494 ff. Epiphan. c. haer. 30. 76. Strabo Geogr. XVI. Eusebius praep. ev. 432d. Rob. Smith 310. 311. Wellhausen Prol. z. Gesch. Isr. A. 2. 360, Reste des arab. Heid. 94.

Digitized by Google

richten bei Herodot, Strabo, Josephus, Philo, Clemens u. A. lassen keinen Zweifel darüber, daß die Kolchier, Aegypter, Aethiopen, und manche andre Afrikaner diese Sitte, die sich auch bei Südseeinsulanern und bei manchen Negerstämmen gefunden hat, seit uralten Zeiten besaßen [1]). Bei den Aegyptern hat allerdings in späteren Zeiten nur die Priesterkaste diesen Gebrauch regelmäßig zur Ausübung gebracht. Aber die häufigen Abbildungen dieses Ritus aus alter Zeit, das Phallussymbol in den Hieroglyphen und der Befund der meisten Mumien sprechen dafür, daß die Sitte ursprünglich allgemein verbreitet war. Und Niemand wird jetzt mehr mit Eusebius daran denken, daß solche Völker von Israel aus zu dieser Sitte geführt seien. Vielleicht läßt das Alte Testament selbst durchblicken, daß es weder den Alleinbesitz noch die Entstehung dieser Sitte für Israel in Anspruch nimmt [2]). Jedenfalls reicht die Sitte der Beschneidung in Israel über Moses hinaus in die Väterzeit hinein [3]), und an sich wäre ganz denkbar, daß Einflüsse Aegyptens, mit dem ja schon die Urzeit des hebräischen Volkes in Verbindung gebracht wird [4]), den äußern Anstoß dazu gaben, vielleicht auch durch Vermittlung der Midianiter (Smend). Die räthselhafte alte Erzählung Exod. IV, 24 ff. [5]) läßt darauf schließen, daß erst die mosaische Zeit

---

[1]) Vgl. z. B. für die Dualla von Kamerun und die Eingebornen von Mahin die Notizen bei Hugo Zöller (d. deutschen Besitzungen an der westafrikanischen Küste II. Th. 1. S. 80).

[2]) Nach Herodot hätten die Phöniken und Syrer die Beschneidung von den Aegyptern angenommen. Nach Origenes kennen die Aegypter, Araber, Aethiopen und Phöniken diesen Gebrauch. Nach Ep. Barnab. IX, 6 war er bei allen Syrern, Arabern, Götzenpriestern und Aegyptern in Uebung. Auch Ezechiel XXXII, 19 f. erscheint es als eine Schmach für die Aegypter, zu den Unbeschnittenen geworfen zu werden, und nach V. 29 doch auch für Edom, und der Ausdruck Jos. V, 9 „die Schmach Aegyptens ist von ihnen genommen" soll doch wohl ausdrücken, daß in Aegypten der Mangel der Beschneidung als beschimpfend galt. Dadurch entscheidet sich auch die Stelle Jerz. IX, 25 gegen Grafs Deutung dahin, daß Aegypten, Edom, Moab und Ammon „am Fleisch beschnitten" genannt werden. Auch wäre es sonst kaum erklärlich, daß die Beschneidung in der Vätersage auf Abraham zurückgeführt, also doch auf Ismael und Edom mit ausgedehnt wird, und daß nur die Heviter und Philistäer als „unbeschnitten" bezeichnet werden. Daß zur Zeit der Hasmonäer die mit Nabathäern gemischten Idumäer diese Sitte aufgegeben hatten und mit Gewalt zu ihr zurückgeführt werden mußten, hat nichts Unverständliches. Denn zwischen Jeremjah und jenen Zeiten liegen die religiösen Einflüsse der Chaldäer, Perser und Griechen. Zur Zeit des Josephus muß allerdings die Beschneidung unter den Völkern Syriens nur bei den Juden im Gebrauch gewesen sein (ed. Cöln. 1691. S. 1047).

[3]) Gen. XVII, 11. Auch die Nichterwähnung im Bundesgesetz am Sinaj.

[4]) Gen. XII. [5]) Moses Sohn ist nicht beschnitten, vgl. die allerdings auf einem Sprichwort ruhende hart und leidenschaftlich klingende Rede Zipporahs

Digitized by Google

eine strenge Durchführung des Gebrauches brachte, und Jos. V, 7 ff. denkt auch nach Moses noch Unregelmäßigkeit dieser Sitte. Jedenfalls aber war sie schon in der Richterzeit nicht bloß ein selbstverständlicher, sondern ein tiefgewurzelter religiös-nationaler Gebrauch, ein Gegenstand des Stolzes und ein Anlaß zur Verachtung der „Unbeschnittenen", vor Allem der Philistäer [1]).

Und was ist die Bedeutung der Beschneidung? Bei den übrigen Völkern haben schon Herodot und Philo an Gesundheits- und Reinlichkeitsgründe gedacht, und Neuere, wie Saalschütz, folgen ihnen, völlig im Widerspruche mit dem Wesen des heidnischen Alterthums, vor Allem des ägyptischen, dem solche Gründe durchaus fern lagen, weil das religiöse Element ausnahmslos die heiligen Volkssitten bestimmte. Andre, wie Autenrieth, haben gemeint, daß dieser Gebrauch mit der Sitte, die Mannheitszeichen getödteter Feinde als Siegeszeichen vorzubringen, in Verbindung stehe, ebenfalls viel zu oberflächlich und einseitig für eine solche heilige Sitte. Mit Recht denken weitaus die meisten neuern Gelehrten an einen religiösen Grund. Das Zeugungsglied war bei vielen Völkern Gegenstand religiöser Scheu und Heilighaltung, auch bei den alten Hebräern, wie Reste der Volkssitte bezeugen [2]). Das Opfern eines Theils des Leibes (Blutstropfen, kleiner Finger, Haar) statt des Ganzen ist in ursprünglichen Religionen sehr verbreitet [3]). Daß aber etwas grade von diesem Gliede geopfert ward, erklärt sich am besten, wenn wir denken, daß die Beschneidung ursprünglich die Einführung in das Alter der Mannbarkeit und eine Weihe für die Heirath war (Rob. Sm. 310) [4]), — nicht ein geschwächtes Ueberbleibsel der Entmannung (Spencer, B. Bauer, Schelling), sondern eine religiöse Weihung der ehelichen Fortpflanzung. Auch in Israel ist der Gebrauch schwerlich ursprünglich als ein besondres Kennzeichen der Jahvegemeine angesehen, am wenigsten als ein Ausdruck für das „allgemeine Priesterthum der Israeliten". Aber nachdem sich der Ritus eingebürgert hatte, und zu einer Unterscheidung Israels von seinen Feinden ge-

„Du bist mir ein Blutbräutigam". Die ganze Erzählung war wohl ursprünglich, wie die von dem Ringen Jaqobs mit dem Elohim, sinnlicher gefärbt und ist absichtlich undeutlicher gemacht.

[1]) Jud. XIV, 3. XV, 18. 1 Sam. XIV, 6. XVII, 26. 36. XXXI, 4. 2 Sam. I, 20. Gen. XXXIV, 14 (Ezech. XXVIII, 10).

[2]) Gen. XXIV, 9. XLVII, 29.

[3]) Tylor Anfänge der Cultur, übers. von Spengel u. Forke 1873. II. 203.

[4]) Gen. XXXIV, 14. Exod. IV, 26 (Bräutigam).

Digitized by Google

worden war, ward er hier nach der ganzen Richtung der Frömmigkeit die Einweihung zum Eintritt in das heilige Volk Jahve's. An dem Gliede, worauf die Lebensfortpflanzung ruht, wird eine blutige Weihe vollzogen zum Zeichen, daß die Fortpflanzung des ganzen Volkes Gott geheiligt werde. Das Blut der Beschneidung ist in Wahrheit, wie die Rabbinen es nennen, ein „Bundesblut", durch dessen Vergießen die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott ermöglicht wird. So faßte später der religiöse Sprachgebrauch in Israel die Handlung auf, und übertrug das Wort „beschnitten" „unbeschnitten" in der gleichen Bedeutung wie „geweiht" und „ungeweiht" auf die mannigfaltigsten Verhältnisse, auf Naturgegenstände, auf das Herz, die Ohren, die Lippen 2c. [1]). Ohne dieses heilige Zeichen durfte Niemand an den Heiligthümern Israels theilnehmen.

Das zweite Sakrament, in dem sich die Gemeinschaft der zum heiligen Volke Gehörenden mit Gott und untereinander bezeugte, ist das heilige Bundesmahl, das Passah. Unsre Quellen kennen es nur als Erinnrungsmahl an den letzten Abend vor der Erlösung. Die heilige Handlung der Bundesweihe, das Besprengen des Volkes mit dem „Bundesblute", die Annahme der „Bundesworte", konnte der Natur der Sache nach nicht wiederholt werden [2]). Dieses Mahl aber sollte in heiliger Erinnerung an die große Gottesthat der Erlösung, an das Blut, das damals die heilige Gemeine ausgezeichnet und vor dem Zorne des Todesengels geschützt habe, an die Eile des Auszugs und an die Bedrängnisse jener Tage, gottesdienstlich, sinnbildlich, genossen werden. Das Mahl war heilig. Unverletzt mußte das Thier aufgetragen werden [3]). Vor Verwesung und unheiligem Ende mußte jeder Theil des Mahls gesichert sein [4]). Die es aßen, die Hausgenossen wie die Volksgemeine, durften sich als eine heilige Gemeinschaft fühlen, hergestellt durch Gottes Erlösungsthaten, und der höchsten „Weihen" theilhaftig. Nur Beschnittene durften das heilige Mahl essen, aber alle Beschnittenen, auch wenn sie nicht dem Fleische nach aus Israel stammten [5]), so daß sich hier der Blick in eine oberhalb der Nation stehende Religionsgemeine öffnet. Das Bestreichen der Thürpfosten

---

[1]) Lev. XIX, 23. Ex. VI, 12. 30. Deut. X, 16. XXX, 6. Jerj. IV, 4. VI, 10. IX, 26 2c.

[2]) Ex. XIX. 5. 8. XXIV, 1—8. (Gen. XV, 9 ff. XVII, 1 ff.) זכרון wie die 12 Steine am Jordan Jos. IV, 4. 20.

[3]) Ex. XII, 8 f. 46. [4]) Ex. XII, 10. [5]) Ex. XII, 43 ff.

Digitized by Google

mit Blut, das dieses Blut den Hausgenossen gewissermaßen zueignet, erinnert an die alte, bei den Arabern noch viel mehr erhaltene Sitte, im Opfermahl das Blut des Opfers Gott und den Theilnehmern am Cultus gemeinsam zuzutheilen und so eine sacramentale Communio herzustellen. Die Verbindung mit den Erstlingsopfern und die bittern Kräuter erinnern an alte Naturfühne. So liegt hier wohl ein uralter Gebrauch aus dem Stadium der Naturreligion vor. Und noch das Deuteronom XVI, 2 kennt „Paschaopfer", die sich nicht mit dem h. Mahle decken. Aber als heilige Handlung Israels, welche die Gemeine unter sich verband und mit Jahve vereinte, ist das Passah gewiß in Israel immer angesehen [1]).

6) Schon in diesem Zeitraume ist der öffentliche Gottesdienst des Volkes wohl in den Händen einer amtlich bevollmächtigten Priesterschaft gewesen, die für die Auffassung der spätern Zeit einestheils mit dem „Stamme" Levi, anderntheils mit dem hierarchisch gegliederten Tempelpersonale des Gesetzes identisch erscheint. Auch in den Geschichten der Richter wird vorausgesetzt, daß ein Heiligthum Jahve's, vor Allem wo ein heiliges Symbol gehütet wurde, doch erst durch das Priesterthum eines Leviten seine volle Bedeutung, vorzüglich die Sicherheit in der Anwendung des Orakels empfange [2]). An dem Volksheiligthume in Siloh finden wir eine amtsführende Priesterfamilie mit bedeutender Macht und festen Einkünften. Und sie wird genealogisch auf die Linie Levi's zurückgeführt, woraus man mit Sicherheit auf eine anerkannte alte Heiligkeit dieser Volksgruppe schließen kann [3]). Ihr „Erbtheil" ist die Feuerspeise Jahve's „Gott selbst ist ihr Erbe". Daß die Priester die ihnen nach dem Herkommen zugewiesenen Einkünfte von den Opfern willkürlich erweitern, wird hart getadelt [4]). An Privatheiligthümern besoldete sie der Eigenthümer, „füllte ihnen die Hand", indem er sie zu Priestern bestellte [5]). Außerhalb des Volksheiligthums werden solche Leviten auch in Dan und Bethlehem erwähnt. Sie kommen in der ziemlich würdelosen Rolle heimathloser, im Lande

[1]) Zu dem Feste vgl. Cap. XVII, 3. [2]) Jud. XVII, 10. XVIII, 4.
[3]) 1 Sam. I, 9 ff. (Jud. XIX, 18. XX, 18. 27. XXI, 5. 19).
[4]) 1 Sam. II, 28 (12 ff.). (Jos. XIII, 14. 33. XVIII, 7. Deut. XXXIII, 8 ff.)
[5]) Jud. XVII, 12. (Später, als die Priester feste Einkünfte haben, wird das Wort zum bloßen Ausdrucke für „Einweihen" Ezech. XLIII, 26. Bei A (D.) füllen sich die Priester selbst die Hand Exod. XXIX, 24 ff. 35. Lev. VIII, 26 ff.)

Digitized by Google

umherziehender „Priester" vor[1]). Natürlich gab die Verlegung der Bundeslade an den Königssitz ihres Freundes David ihnen durch die festen Beziehungen zu einem mächtigen Königshause eine ganz andre Stellung. Und der glänzende Tempel, den Salomo baute, bot ihnen einen natürlichen Mittelpunkt und günstige Daseinsbedingungen. Zwar hörten die „Levitenpriester" deßhalb nicht auf, auch an andern volksthümlichen Opferstätten ihres Amtes zu walten. Diese Thatsache wird uns bis Josia ausdrücklich verbürgt[2]). Aber die Priesterschaft zu Jerusalem, vor Allem die neue Familie, die Salomo an ihre Spitze stellte, gewann natürlich eine ganz andre Stellung, als die Priester an den „Höhen". Und als die Cultuseinheit wirklich durchgeführt wurde, da mußte das Verhältniß sich noch ganz anders gestalten. Zwar bestand zuerst die Absicht, den Priestern außerhalb Jerusalems volles Recht am Volksheiligthume zu wahren[3]). Aber es lag in der Natur der Sache, daß das in der Wirklichkeit nicht durchzuführen war. Die Leviten, die beschäftigungslos werden, sinken zu Priestern zweiten Ranges herab, und werden schon im Deuteronom, als in ihrer Existenz bedroht „dem Mitleid" mit den Armen zusammen empfohlen. Bald stehen sie als „Leviten" ganz neben den Priestern. Schon Ezechiel ordnet an, daß sie zur Strafe für ihren Dienst an den Höhen die ursprünglich heidnischen Dienern obliegenden Hülfsleistungen vollziehen sollen, während nur die „Zadoqssöhne" wirkliche Priesterwürde erhalten[4]). Bei A (D.) ist aus den „Levitenpriestern" des Deuteronom schon die hierarchische Gliederung in Hohepriester, Priester, levitische Tempeldiener, geworden.

Sehr schwierig ist es, über die Levitenpriester der alten Zeit ein geschichtliches Urtheil zu fällen. Die Zehntausende von Leviten, die A (D.) seit Moses in ihren Levitenstädten von festem Einkommen lebend denkt, gehören der Geschichte sicher nicht an. Es kann kaum einen schrofferen Gegensatz gegen diese Vorstellung geben, als die Priesterfamilie in Siloh mit ihren „Dienern"[5]), oder die einsam im Lande reisenden Leviten des Richterbuchs[6]). Andrerseits ist die Existenz eines „Stammes Levi" in der ältesten Zeit unanfechtbar bezeugt, schon durch die ungünstige Beurtheilung, die ihm in der Volkssage zu Theil wird, und die gar nicht möglich wäre, wenn

[1]) Jud. XVII, 8. [2]) 2 Reg. XXIII, 9.
[3]) Deut. XVIII, 1—8. 2 Reg. XXIII, 9. [4]) Ezech. XLIV, 6—16.
[5]) 1 Sam. I, 27. II, 13. 18. [6]) Jud. XVII, 8. XIX, 1 ff.

Digitized by Google

die „Leviten“ Nichts als Prieſterfamilien geweſen wären [1]), aber auch durch den Umſtand, daß die Ueberlieferung ohne irgend einen Widerſpruch den Moſes dieſem Stamme zuweiſt und nicht von einem der geſchichtlich bedeutenden Stämme ableitet. Daß zum Stamme Levi, wie wohl zu allen Stämmen Iſraels, auch Familien gerechnet wurden, die ſich ihm bloß angeſchloſſen hatten, iſt ſehr möglich. Die Art wie Deut. XXXIII, 8 ff. von Levi ſpricht, weiſt wahrſcheinlich darauf hin, und die Stellung Samuels 1 Sam. I ff. deutet auf Aehnliches [2]). Aber es iſt eine harte Zumuthung, daß man ſich überreden ſoll, die prieſterlichen Leviten, als „dem Heiligthume Zugewendete“ (לוי), als „durch keinerlei wirklichen Verwandtſchaftszuſammenhang verbundene Berufsprieſter“, ſeien lediglich durch Irrthum und zufälligen Namensgleichklang mit dem „untergegangenen“ Stamme Levi der Volksſage in Verbindung gebracht, weil ſie durch ihren Beruf zu einer Art von „künſtlichem Stamme“ zuſammengewachſen waren [3]). Viel wahrſcheinlicher erſcheint folgende Annahme: Levi, der Stamm des Moſes, einer der älteſten Führerſtämme Iſraels, war durch ihn zugleich als „heiliger“ Stamm mit den Vorrechten des öffentlichen Prieſterthums ausgeſtattet und bewahrte dieſen Character auch als er bürgerlich in Verfall gerieth. Vielleicht war er der Stamm, der Gott in der Urzeit allein als Jahve verehrt hatte, und der ſchon deßhalb als der eigentliche Prieſterſtamm Jahve's galt [4]). Nach Ex. XXXIII, 7 ff. war nicht Aaron mit ſeinen Söhnen und mit Myriaden von Dienern der prieſterliche Hüter des Heiligthums, ſondern Moſes mit ſeinem Diener. Sittliche und bürgerliche Tugenden haben nach antiker

[1]) Gen. XXXIV, 25. 30. XLIX, 4.

[2]) Deut. XXXIII, 8 ff. zeigt andrerſeits, welche hohe Bedeutung auch für den Nordiſraeliten dieſes Amtsprieſterthum hatte. Und für dieſe Bedeutung, ſelbſt über das Exil Iſraels hinaus, beweiſt 2 Reg. XVII, 27. Harte Anklagen Hoſ. IV, 1—10. VI, 9.

[3]) Man müßte dann annehmen, daß ſich die Prieſterſchaften der einzelnen Heiligthümer im Laufe der Zeit gegen die Laien abſchloſſen und ihren Anſpruch auf Abſtammung gründeten, daß לוי urſprünglich „den Prieſter“ bezeichnete und ſo aus den Levijjim ein Stammvater Levi entſtand, der mit dem Jaqobsſohne und dem Stamme identificirt ward (Wellh., Smend).

[4]) Der prieſterliche Stamm vertritt oft die urſprüngliche Sippe, die einſt ausſchließlich das Heiligthum des Gottes beſaß (R. Sm.). In Arabien wie in Perſien waren ſogar Prieſter aus fremdem Stamme, die als urſprüngliche Beſitzer der Heiligthümer galten, privilegirte Träger des Cultus. Aber das macht, gegenüber der geſammten Ueberlieferung, noch nicht wahrſcheinlich, daß die Leviten urſprünglich Nichtiſraeliten, vielleicht gar Aegypter (de Lagarde) geweſen ſind.

Digitized by Google

Auffassung mit der „Priesterheiligkeit" Nichts zu thun. Als zu den „Erstgebornen" Israels zählender, d. h. politisch führender, Stamm ist Levi in den Kämpfen mit den Kananitern bis zur Bedeutungslosigkeit und zum Verluste selbstständiger Existenz abgeschwächt, wie Ruben in den Kämpfen mit Moab, Simeon wohl mit den Wüstenvölkern. Und er ist unterlegen, nicht ohne daß Israel das als verdiente Strafe für Levi's Recht und Billigkeit verachtende Gewaltthätigkeit gegen die Landeseingebornen angesehen hätte [1]). So war der Stamm, der natürlich wie alle Stämme Israels, nicht nach den Myriaden von streitbaren Männern gezählt hatte, an denen A (D.) sich erfreut, sondern in sehr bescheidenen Zahlverhältnissen zu denken ist [2]), in seinen Resten darauf angewiesen, seinen Anspruch auf den Dienst Jahve's geltend zu machen. Und so elend und würdelos auch viele seiner Glieder ihr Leben gefristet haben mögen, er hat seinen Anspruch durchgesetzt und ist dadurch schließlich der geistige Herrscherstamm in Israel geworden. Die Doppelseitigkeit seiner Stellung

---

[1]) Gen. XLIX, 6. Israel sagt sich von ihrem Verfahren los.

[2]) Man sollte sich endlich gewöhnen, die Zahlen der Geschichtsschreiber Israels, so weit sie nicht statistisch Dinge ihrer Gegenwart beschreiben, folgerichtig als das zu erkennen, was sie ausnahmslos sind, bei A (D.) wie in der Chronik, bei den Ueberarbeitern der älteren Geschichtswerke wie bei Josephus, als Erzeugnisse eines unwiderstehlichen Triebes, in großen Zahlen zu schwelgen. Sobald eine Anschauung von wirklichen Verhältnissen vorliegt, wie bei den Daniten (Jud. XVIII, 11) oder in Davids Anfängen (1 Sam. XXIII, 13), handelt es sich nie um Myriaden von Kriegern, sondern um Hunderte. Das Gebiet westlich vom Jordan, so weit es vor David wirklich von Israeliten besiedelt ist, kann höchstens 11—12,000 □Kilometer betragen haben, und dieses bescheidene Gebiet theilten sie im Süden mit verwandten Völkern, im Norden und Westen mit Kananitern. Außerdem war das Gebirge Judah noch zu Davids Zeit Heerdentrift und Zuflucht für Freibeuterschaaren (1 Sam. XXII. XXV), und alle Erzählungen aus alter Zeit machen den Eindruck, daß das Land wenig dicht bevölkert war (Jud. XVIII. 2 ff. XIX, 10 ff.). Konnten doch im Kisonthale Nomaden zelten (Jud. IV. 17) und die Räuberschaaren aus dem Ostjordanlande fanden außerhalb der Städte keine widerstandsfähige Bevölkerung (Jud. VI, 1 ff.). Welcher Art die Cultur war, das zeigen Geschichten wie 2 Sam. XXIII, 11. (vgl. Jud. III, 31), wo ein Mann durch Beschützung eines Linsenackers sich dauernd Ruhm und Dank seines Volkes erwirbt, oder Jud. VI, 11, wo ein reicher Mann Getreide in einer Kelter ausdrischt, oder 1 Sam. XIII. 19, wo die Israeliten sich zeitenweise ohne Schmiede behelfen müssen. Große Städte gab es in Israel nicht; Handel und Industrie fehlten vollständig. Wenn nun das genannte Gebiet, *ganz* bevölkert, und *nach dem Maaße des jetzigen Deutschen Reiches* bewohnt, kaum eine Million Einwohner gefaßt haben würde, so ist es gewiß die *äußerste* Annahme, wenn man die Israeliten *westlich* vom Jordan am *Ende* der Richterzeit auf 2—300,000 Köpfe, also auf höchstens 50,000 waffenfähige Männer rechnet. *Beim Einzuge* wird vielleicht die Hälfte zu rechnen sein, also auf die kleineren Stämme etwa 1000—1500 Bewaffnete.

Digitized by Google

spiegelt sich besonders im Deuteronom, das die Leviten neben den Armen und Fremdlingen dem Mitleide des Volkes empfehlen mußte [1]) und in dem deuteronomischen Liede, das Levi mit dem höchsten Segen schmückt und sein Schicksal preist [2]).

Aber wie diese Frage auch beantwortet werden mag, sicher hat in den alten Zeiten das Priesterrecht der Leviten nicht als ein ausschließliches Recht auf alle Opfer und sonstigen heiligen Handlungen gegolten, sondern nur als ein Privileg an den officiellen Heiligthümern für die Orakel und für die öffentlichen Opfer, die bestimmte Technik voraussetzten. Wie sich die heilige Sage die Väter Israels als Priestergestalten denkt, die Altäre bauen und Opfer bringen, wo Gott seine Gegenwart kund gethan hat [3]), so hat ohne Zweifel in der ganzen alten Zeit die Sitte dem Hausvater, dem Stammhaupte, dem prophetischen Führer und dem Könige priesterliches Walten bei den Opfermahlzeiten gestattet, die jede feierliche Versammlung begleiteten, und es ihnen, wie bei den meisten Völkern des Alterthums, überlassen, in den häuslichen Heiligthümern der vornehmen Familien und der Stämme zu opfern. Ehe Micha einen Levitenpriester geworben hat, läßt er seinen eignen Sohn des Heiligthums walten [4]). Gideon, Samuel, Elias vollziehen ohne Bedenken Cultushandlungen [5]). David, der in Bethlehem ein Familienopfer feiert, zeigt sich bei der Einholung der heiligen Lade dem Volke im Priesterschmucke [6]). Ja, nach der natürlichsten Auslegung von 2 Sam. VIII, 17 hat auch er ganz unbefangen neben den Levitenpriestern seinen eignen Söhnen und andern angesehenen Männern priesterliche Würde am Heiligthume verliehen [7]). Und wenn das nach dem Tempelbau sich auch für Judah mannigfach

---

[1]) z. B. Deut. XIV. 27. 29. XVI, 11. 14. XXVI, 12.

[2]) Deut. XXXIII, 8 ff.

[3]) Gen. IV, 4. 26. VIII, 20. XII, 7. 8. XIII, 4. 18. XV, 9. XXI, 33. XXVI, 25. XXXV, 3. 7. Bezeichnend ist, daß bei A (D.) die Väter nicht opfern. Bei ihm giebt es ein Opfer für Jahve erst, als Moses die heilige Form des Opfers eingeführt hat. — Hiob 1, 5. Gen. XIV, 18 ff. Exod. II, 16. III, 1 erscheinen rechte Priester außerhalb Israels.

[4]) Jud. XVII, 5. [5]) Jud. VI, 20. 26. VIII, 27. 1 Sam. IX, 12. XIV, 34. XV, 15. XVI, 5. 1 Reg. XVIII, 30 ff. (VIII, 22. 54 ff.)

[6]) 1 Sam. XX, 6 (daß es nur ein Vorwand ist, ändert natürlich an der Sache Nichts). 2 Sam. VI, 14 (Ps. CX).

[7]) Daß die Chronik das nicht mehr zugeben kann, und aus den Priestern Hofbeamte macht, versteht sich von selbst (1 Chr. XVIII, 17). Aber כהן bezeichnet in alten Schriften nie etwas Andres als Priester, und grade 2 Sam. XX, 25 werden Zadoq und Ebjatar mit demselben Worte bezeichnet.

Digitized by Google

geändert haben wird, so sind doch Nathans Söhne Priester und Zadoq's Söhne weltliche Beamte [1]), und im Nordreiche sind die großen Heiligthümer einfach „königlich“ [2]).

7) Die Feste, die Israel bis Salomo noch völlig ohne gesetzliche Vorschriften, später nach ganz einfachen Gesetzen [3]) feierte, sind vielleicht nur so weit althebräischen Ursprungs, als sie, wie Schafschur, Erstlinge, Passah [4]), mit den Hauptepochen des Hirtenlebens zusammenhängen. Die Gerstenernte (Mazzot) würde am ersten zu vorkananitischen Zuständen stimmen. Die eigentlichen Erntefeste verdankt das Volk wohl den Sitten des Landes, in das es einzog. Aber entscheiden läßt sich das nicht mehr mit Sicherheit. Die Festzeiten in Kanaan wurden durch die Jahreszeiten des Ackerbau-Jahrs geregelt. Sicher hat Israel zwei große Naturfeste gefeiert, von denen das Eine, das Fest der Laubhütten, in diesen Zeiten noch gar keine geschichtliche Nebenbedeutung hatte, während das andre, das Pesach-Mazzoth-Fest, vielleicht schon mit dem Auszuge in Verbindung gebracht ward, wenn es auch noch vorwiegend mit Naturverhältnissen, dem Opfern der Heerdenerstlinge, und dem Weihen des ersten Ertrags der Gerstenernte, zusammenhing [5]). Am wenigsten selbstständig scheint die Feier des Abschlusses der Weizenernte (C [E.]) gewesen zu sein. Sie kann natürlich nur in einem eigentlichen Ackerbaulande entstanden sein.

Die ältesten Festordnungen schreiben vor, daß sich Israel an diesen Tagen an den Heiligthümern zu sammeln habe mit den Erstlingen der Heerde, den ersten eßbaren frischen Broden (dem Anhieb der Saat) [6]), mit den ersten Früchten der Bäume und des Weinstocks. Das erscheint auch den ältesten Propheten selbstverständlich [7]). „Der Gottesdienst war der schuldige Tribut an Jahve den gütigen Landesherrn. Von Tenne und Kelter, Korn und Most, ward ihm in lauter Freude und rauschendem Jubel die Ehrengabe geweiht.

---

[1]) 1 Reg. IV, 2. 5. [2]) Amos VII, 13.
[3]) Exod. XXIII, 14. XXXIV, 18.
[4]) Schafschur Gen. XXXVIII, 13. 1 Sam. XXV, 3. Wollabgabe Hos. II, 5. 9. Deut. XVIII, 4. (Wellhausen I, 96.)
[5]) Es ist unwahrscheinlich, daß der Name des Festes auf den Durchgang der Sonne in das Zeichen des Widders sich ursprünglich bezogen habe (Bauer, Vatke, gestützt auf Herodot II, 42. Plato Staatsm. 268. Euripides Oreſt. 80. Electro 730). Ebensowenig ist mit Moses Maimonides und Spencer an ägyptische Ursprünge zu denken (Epiph. de haer. XIX, 3) oder an eine Art von „ver sacrum“ [6]) Exod. XXXIV, 26 (Deut. XVI, 9).
[7]) Jes. I, 13. 14. XXIX, 1. XXX, 29. Hos. II, 11. IX, 5. XII, 10 (חג, מועד).

Digitized by Google

Und wo das geschah, da drängte sich im Gotteshause das freudige Selbstbewußtsein eines dankbaren Volkes zum festlichen Ausdrucke“ [1]). Das eigentliche Freudenfest ist in Kanaan das Herbstfest gewesen, und seine Sitten haben sich den Gebräuchen der Urbewohner des Cultur- und Wein-Landes angeschlossen [2]). Dagegen klingt in den Gebräuchen des Passah, wenn wir es von dem Mazzothfeste trennen, ein Ton aus der Hirtenzeit und dem Wüstenleben. Der ganze Ritus erscheint aus älterer Sitte verblaßt, und die geschichtlichen Gedanken, mit denen das Fest ausgestattet ist, haben wohl ältere verdrängt, für die in der reiner werdenden Religion kein Platz mehr war.

Das religiöse Bewußtsein des Volkes hat, wie wir aus der Polemik der Propheten sehen, grade auf diese Festtage als eine Leistung für Jahve ein außerordentlich großes Gewicht gelegt. Als ihre feste Grundlage erscheinen überall in unsern Quellen die althergebrachte Feier des Neumondes und des Sabbaths, die als eng zusammengehörig meistens mit einander verbunden erwähnt werden [3]). Sobald unter dem Einflusse der chaldäischen Zeiteintheilung der Mondlauf in seinen 4 Phasen der Zeitrechnung zu Grunde gelegt wurde [4]), boten sich der Neumond und der 7. Tag als die natürlichen Grundabschnitte des Zeitenwechsels, also als heilige Tage. So ist der Neumond in Israel wie bei andern alten Völkern ein religiöser Feiertag gewesen, mit einem Mahle gefeiert, an dem nur „Reine“ theilnehmen durften [5]). Und der Sabbath erscheint schon sehr früh als heilige, dem Geschäft entzogene, Zeit, in der man sich an die Propheten um Gottesworte wendete, also wohl überhaupt vorzugsweise religiöse Geschäfte erledigte [6]). Uebrigens lag dem Volksbewußtsein dabei wohl der Gedanke einer Leistung an Gott, im Sinne einer beschwerlichen Pflicht für Alle, noch fern. Es war ein Tag der Erholung und Freude, der nur etwa dem Reichen und dem gewinnsüchtigen Eigennutze beschwerlich fiel [7]). „Man hatte am Sabbath Zeit für nicht alltägliche Beschäftigungen.

---

[1]) Exod. X, 9. Deut. XVI, 7. Jes. XXX, 29. Hos. II. IX. Welth.

[2]) Jud. IX, 27. vgl. XXI, 20. Dieses Fest ist auch wohl 1 Sam. I, 3 gemeint. (Chorgesänge der Jungfrauen, Lobgesänge, festliches Opfermahl.)

[3]) Amos VIII, 5. 2 Reg. IV, 23. Jes. I, 13. (Hos. II, 13.)

[4]) Smith The eponym canon (London 1875. S. 19 f.). Auch bei den Assyrern und Babyloniern war der 7. Tag ein Ruhetag, entsprechend den Mondphasen. Die Ruhe ist Ausdruck der Andacht.

[5]) 1 Sam. XX, 5. 18. 24. 26.

[6]) Amos VIII, 5. 2 Reg. IV, 23 (XI, 5).

[7]) Hosea II, 13. IX, 5. 2 Reg. IV, 22 (Amos VIII, 5).

Digitized by Google

Knecht und Esel konnten abkommen für eine Reise, die weiter war als ein Sabbatherweg. Die Herrn hatten immer Feiertag. Am 7. Tage sollten sie auch das Gesinde und die Arbeitsthiere ruhen lassen" (Wellh.). Bei B (J.), ja noch im Deuteronom, wird nicht sowohl verlangt, daß man sich selbst am Sabbath streng aller Beschäftigung enthalte, als daß man den abhängigen Menschen ihre Ruhe nicht eigennützig verkümmere[1]). Eine vormosaische Sitte ist die Sabbathsruhe gewiß nicht. Sie wäre auch sonst schwerlich in das Grundgesetz aufgenommen, das z. B. die Beschneidung als uralte Uebung nicht weiter feststellt. Auch ruht ihre Möglichkeit auf dem vollzogenen Uebergange vom Hirtenleben zum Ackerbau[2]). Aber man ist schwerlich berechtigt, den Namen Sabbath als babylonisch von dem Planeten Saturn abzuleiten, der bei den Rabbinen Schabbti heißt, und die Sabbathsfeier mit der chaldäischen Planetenverehrung in Verbindung zu bringen. Die Benennung der Tage nach bestimmten Planeten(götter)namen dürfte schwerlich so alt sein, wie die Sabbathfeier. Auch ist Schabbti weder der babylonische Name für den „Saturn", noch überhaupt ein alter Ausdruck. Der 7. Tag auf Grund des 4getheilten Mondlaufs war der natürliche, auch andern Völkern bekannte[3]) Ruhepunkt in der Zeitrechnung. So bot sich der Tag von selbst und erhielt seinen Namen als „Ruhetag"[4]). Sein Planet heißt dann bei den Rabbinen der Sabbathsplanet, Schabbti, als der, welchem dieser Tag geweiht war.

8) Am weitesten aber ist man in der alten Zeit von der seit dem Deuteronom feststehenden Ueberzeugung entfernt gewesen, daß Jahve nur in einem, von ihm bestimmten, Heiligthume verehrt werden wolle. Als Israel das Land Kanaan in Besitz nahm, hat es ohne Zweifel die heiligen Orte des Landes, mochten sie durch alte heilige Erinnrungen der Väter geweiht sein oder den Landesbewohnern als Cultusorte gedient haben, seinerseits als Heiligthümer beibehalten, ohne im Geringsten daran zu zweifeln, daß dieser Gebrauch Gott angenehm sei[5]). Sind doch ebenso aus den

---

[1]) Deut. V, 12 ff. (Exod. XX, 10. XXXIV, 21.)

[2]) Bei Hosea II, 13. 15 sieht es ganz aus, als ob er den Sabbath zu den Baal-Tagen, d. h. zu den in Kanaan üblichen Sitten, rechne.

[3]) Ich erinnre an die uralte delphische Sitte, am 7., als dem Apollo geweihten Tage Orakel zu ertheilen (Plutarch Quaest. gr. 9. Herodot VI, 5. 7); vgl. Dio Cassius XXVII, 18 ff. Macrob. Saturn. I, 16. [4]) שַׁבָּת שבת.

[5]) Real-Encyclopädie Art. Höhen, Höhendienst der Hebräer. (A. 1. J. G. Müller. A. 2. Wolf Baudissin.) Für die griechisch-römischen Sitten

Digitized by Google

alten Tempeln christliche Kirchen, aus diesen Moscheen des Islam geworden. Und sobald man dort nur Jahve, nicht den Landesgöttern diente, wird man sich wegen der dort üblichen Formen des Cultus kein Gewissen gemacht haben. Bei den Semiten, wie bei allen alten Völkern, galten ursprünglich bestimmte Orte als bestimmten Göttern zum Wohnsitz dienende. An den Grabstätten der Heroen, am häuslichen Heerde und im Mittelpunkte des Stadtlebens waren die Götter der Familien und Stämme gegenwärtig. Wo das lebende Gewässer entsprang, wo „Bäume Gottes", also nicht von Menschenhand gepflanzt, das Land schmückten, wo ohne künstliche Bewässerung die Erde ihre Frucht gab, als „Land Baals", wo räthselhafte Naturvorgänge von einer überweltlichen Macht zeugten, da sah man Wohnsitze der Gottheit, wo man ihr nahen und sie verehren sollte. Vorzüglich wo himmelragende Berge den Thron der Himmlischen zu bilden schienen[1]). Allmählig fing man auch an, selbst bestimmte Orte dem Dienste der Götter zu weihen, sie als ihre heiligen Wohnorte auszustatten und zu ehren, und dort in heiligen Steinen, Bäumen, Säulen die Gegenwart der Gottheit zu empfinden. So waren die in Kanaan üblichen Cultusorte meistens Altäre auf künstlichen Höhen, häufig mit eigentlichen Tempeln (Höhenhäusern) verbunden[2]), aber ohne bestimmte menschenähnliche Darstellungen der Gottheit[3]), nur mit einfachen Natursymbolen ausgestattet, die man natürlich nicht für die Gottheit selbst, aber für Lokalisirungen ihrer Gegenwart ansah.

Welche Sitten Israel, ehe es Kanaan besetzte, in dieser Beziehung gehabt hat, das wird sich nicht feststellen lassen. Wahrscheinlich hat es seinen Gott ursprünglich sehr einfach verehrt, vielleicht

---

vgl. Schömann Gr. Alterthümer (A. 2. 1863. Bd. 2. 181 ff.), Hermann Lehrb. der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen (A. 2. ed. Stark 1858. S. 68), L. Friedländer Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (Leipzig 1864. Bd. 2. 105 ff.).

[1]) Auf derartige Sitte weisen deutlich solche Ausdrücke hin, wie „Eiche der Zauberer, Lehrer" (Jud. IV, 5. IX, 6. 37. Jos. XXIV, 26. 1 Sam. XIV, 2. XXII, 6) oder „Drachenquelle" (Neh. II, 13. „der Geist als Wasserschlange" Stade).

[2]) במה (βωμος?). Der Höhencultus ist kanaanitisch (Exod. XXXIV, 13. Num. XXXIII, 52. Deut. XII, 2. 30. Ezech. XVI, 20) und Jahve hat an solchen Orten den Cultus der Landesgottheit ersetzt. „Bei Sichem und Gibeon vollzieht sich dieser Uebergang beinahe im vollen Lichte der Geschichte" (Wellhausen I, 18). In dem chaldäischen Cultus der Göttermutter bilden diese künstlichen Höhen stets die Unterlage für den Scheiterhaufen des Heracles-Sandan und haben priapische Grundbedeutung.

[3]) Derartiges war wohl nur für Privatzwecke im Gebrauche.

Digitized by Google

bloß mit einem Altare an heiligen Plätzen [1]), und hat seine eigentliche Offenbarungsgegenwart an den Sinaj geschlossen gedacht. Aber so weit uns die Erinnrungen Israels zugänglich sind, finden wir eine große Mannigfaltigkeit von Cultusorten und Sinnbildern, die erst einer viel späteren Zeit als strafbarer Abfall vom reinen Gottesdienste erscheint [2]). Die älteren Ueberlieferungen der heiligen Sage lassen die Heiligthümer von Bethel, Sichem, Hebron, Lachaj-Roi und Beerseba durch Erscheinungen und Offenbarungen Jahve's und durch Gottesdienst der Väter zu Gottesstätten für das Volk geweiht werden [3]). Vor Allem erscheint Bethel mit seinem heiligen Steine als das große uralte Heiligthum Israels [4]). Sinaj und Hermon werden als heilige Berge gepriesen [5]). Unter den Eichen und Terebinthen Kanaans, an den Brunnen von Kadesch, Beerseba und Lachaj-Roi haben die Väter gewohnt und Jahve verehrt [6]). Die Richter so gut wie Samuel, David und Salomo halten auf den „Höhen" ihre Opfermahlzeiten [7]), wo sich wie in Hebron und Sichem die „Grabstätten" der Ahnen erheben, oder wie in Gilgal und Siloh Erinnrungen an die große Heldenzeit des Volks sich finden, oder wo die Naturlage des Ortes aufwärts deutet, wie in Mizpah der Wartburg, Ramah der Höhe, Gibeah dem Hügel [8]). In den Stammsitzen der großen Familien, wie in Ophra, Hebron und Bethlehem versammelt man sich zum Familienopfer [9]). Auf dem Ebal baut Josua einen Altar und hat in Sichem ein Heiligthum [10]). In Mizpah und Bochim kommt die Gemeine zu Gebet und Opfer zusammen [11]). Gideon wie Jiftach, Samuel wie Saul opfern an den Orten, wo der Mittelpunkt ihrer Macht und Wirksamkeit ist, im Ostjordanlande so gut wie auf dem Gebirge Judah und Ephraim [12]). Niemand wehrt dem Micha, sich in seinem eignen Hause ein Heiligthum zu

---

[1]) Exod. XX, 24 ff. (der Steinkreis von Gilgal Jos. IV, 7).

[2]) Schon im Deuteronom XII, 8 ff., und in der späteren Bearbeitung des Königsbuches 1 Reg. XII, 31. XIV, 23. XV, 14. XXII, 44. 2 Reg. XII, 3. XIV, 4. XV, 4. 35. XXIII, 8. Besonders natürlich bei A (D.) Josua XXII, 10 ff. 29. [3]) Gen. XII, 7. 8. XVI, 14. XXI, 31. XXVIII, 10 ff. (Amos VII, 13. Hos. IV, 15). [4]) Gen. XXVIII (der Zehnte). [5]) Jud. V, 5 vgl. Ps. XXXVI, 7. LXVIII, 16 (CIV, 16).

[6]) Gen. XII, 6. XIII, 18. XVIII, 4. XXI, 33. XXIV, 62.

[7]) 1 Sam. IX, 12 ff. 1 Reg. III, 3 ff. (2 Reg. XXIII, 8.)

[8]) Gen. XXXV, 8. Jud. VI, 26. 1 Sam. VII, 5. 16. IX, 12 ff. X, 3. 8. XI, 15. XIV, 35. XV, 21. [9]) Jud. VIII, 24 ff. 1 Sam. XX, 6. 2 Sam. XV, 7. [10]) Josua XXIV, 25.

[11]) Jud. II, 5. XX, 1. 18. 27. XXI, 2. 4. [12]) Jud. VI, 24 f. XI, 11 f. 1 Sam. IX, 12 f. ꝛc.

Digitized by Google

gründen, und das Erste, wofür der Stamm Dan bei der Eroberung eines festen Stammsitzes sorgt, ist ein Heiligthum mit Priester und Orakel [1]). David hat einen Gebetsplatz auf dem Oelberge und baut zu Ehren des Maleach auf der Tenne Arafna ebenso unbefangen einen Altar, wie einst die Erzväter [2]). Adonia giebt sein Opferfest an der Quelle Rogel, Absalom in Hebron; Salomo opfert auf der großen Höhe zu Gibeon und dort erscheint ihm Jahve [3]). Kurz, wie das ganze Land als Israels Eigenthum Jahve's Haus ist [4]), so ist man überzeugt, ihm überall darin dienen zu dürfen, wo immer er sich kund giebt. Schon der Umstand, daß jeder Fleischgenuß, der freilich immer eine festliche Ausnahme war, ein Opfer mit sich brachte, machte in jedem größeren Orte ein Heiligthum nöthig (1 Reg. XIX, 21). So weiß die älteste Gesetzesvorschrift noch von nichts Anderem, als daß man Gott einen einfachen Altar bauen soll, „wo immer er seinen Namen in Erinnrung bringt" [5]). Ja auch der spätere Geschichtsschreiber, der solche Freiheit der Opfersitte entschieden mißbilligt, und der Deuteronomiker, der grade die Einheit des Cultusortes durchsetzen will, wissen es doch nicht anders, als daß solche Willkür vor dem Tempelbau nicht auffallend gewesen sei [6]). Und der Prophet Jesaja weissagt von einem Altar Jahve's in Aegypten, offenbar noch völlig ohne das Bewußtsein, daß das ein gesetzwidriger Cultus sein würde [7]).

An diesen heiligen Orten ward Gottes Gegenwart in mancherlei Symbolen versinnlicht, gewiß im Wesentlichen nach der Väter Weise, aber auch wohl in Anlehnung an fremde kananitische Sitte. Das eigentliche individuelle Gottesbild ist Israel und seinen Stammverwandten fremd geblieben. Aber im Cultus von Bethel muß, als B (J) und C (E) geschrieben wurden, der heilige „Stein Jaqobs" als Denkzeichen der Gegenwart Gottes das Hauptheiligthum gewesen

---

[1]) Jud. XVII, 5. XVIII, 19 ff. [2]) 2 Sam. XV, 32. XXIV, 25.
[3]) 2 Sam. XV, 7. 12. 1 Reg. I, 9. III, 3 ff. Die Chronik entschuldigt das nach ihrer Weise damit, daß dort die „Stiftshütte" gewesen sei (2 Chron. I, 3 ff. 13). [4]) Hos. VIII, 1. IX, 3 ff. 2 Reg. V, 17.
[5]) Exod. XX, 24 ff. Man vergleiche damit den Erzähler Jos. XXII, der den „Altar" der Ostjordanstämme mit der äußersten Aengstlichkeit vor dem Verdachte wahrt, ein Opferaltar zu sein!
[6]) 1 Reg. III, 2. 3 (VIII. 16). Deut. XII, 10 ff. (1 Sam. IX. X).
[7]) Jesaj XIX, 19. Selbst Deut. XXVII, 5 ff. denkt noch an die Möglichkeit, in Ausnahmsfällen Opferstätten außerhalb des Heiligthums zu errichten. (B. Jes. LXVI, 1 ff. weist vielleicht auf den letzten Kampf in dieser Beziehung hin.)

Digitized by Google

sein [1]), wie auch der heilige Steinkreis von Gilgal auf nationale Symbolik hinweist [2]). Mazzebah und Aschere, als die künstlichen Fortbildungen von Stein und Baum sind in Israel nie ein eigentliches Zubehör des nationalen Cultus gewesen. Aber ihr Gebrauch hat der älteren Zeit doch offenbar auch noch nicht als verwerflich und mit der Jahveverehrung unvereinbar gegolten [3]). Ganz zweifellos aber hat man in vielen Heiligthümern, nur nicht in dem Nationalheiligthume, Jahve selbst unbefangen unter dem Bilde des Stiers, d. h. als die lebenschaffende Kraft, angebetet. Zwar wird an einigen Stellen die nähere Art des Jahvebildes nicht geradezu genannt [4]). Aber aus der Erzählung des Wüstenzuges [5]) und aus der bis zum Exile oft bezeugten Sitte in den großen Reichsheiligthümern des Nordreichs [6]) folgt sicher genug, daß man nur an das vorher erwähnte Symbol Gottes denken kann.

Das älteste, am höchsten geschätzte nationale Sinnbild der Gegenwart Jahve's aber war zweifellos die Lade Jahve's, die im Nationalheiligthume jedes andre Sinnbild Gottes ausschloß. Schwerlich hat dieselbe, wie das „Gesetz" meint, schon seit Moses die Zehngebote als den Bundesvertrag Israels mit seinem Gott eingeschlossen [7]). Denn abgesehen davon, daß unsre Zehngebote mit ihrer schroffen Abweisung jeder bildlichen Darstellung Jahve's kaum damals als unveräußerliche Bedingung der Zugehörigkeit zu Gott gegolten haben können, ist diese ganze Vorstellung viel mehr im Geiste der Zeiten, denen das „Gesetz" als das größte Heiligthum Israels galt, als jener Urzeit, die sich der schützenden Gegenwart ihres Gottes möglichst sinnenfällig zu vergewissern strebte. Was die Lade auch enthalten haben mag, jedenfalls meinte man, da wo sie war, den gegenwärtigen Gott selbst zu besitzen. Wo sie sich aufhielt, da opferte man als an einem heiligen Orte. Wenn sie mit den Heerschaaren auszog, glaubte man des Sieges gewiß zu sein [8]). Und man nahm an, daß die Gegenwart des heiligen Gottes mit ihr verbunden sei und Tod und Gericht über die Feinde und über alle Profanen bringen müsse [9]). So hieß sie die Lade Jahve's, vielleicht auch von dem an sie geknüpften Priesterorakel die Lade der Offen-

[1]) Gen. XXXI, 45. 51. XXVIII (XLIX, 24?). vgl. 1 Sam. VI, 14. XIV, 33. [2]) Jos. IV, 9. vgl. Exod. XXIV, 4. [3]) Hos. III, 4. X, 2. Jes. XIX, 19. [4]) So Jud. VIII, 27. XVII. XVIII.
[5]) Exod. XXXII, 8. [6]) Vorz. 1 Reg. XII, 28 (Hos. XIII, 2).
[7]) 1 Reg. VIII, 9. [8]) 1 Sam. IV, 5 ff. 2 Sam. XI, 11.
[9]) 2 Sam. VI, 14. 17.

Digitized by Google

barung. Erst die späteren Erzähler schwächen den Ausdruck zu „Lade des Bundes" ab. Diese Lade verlieh dem Orte, an dem sie ihren Standpunkt hatte [1]), die Bedeutung des eigentlichen Nationalheiligthums. Zwar eine Stiftshütte, wie sie A (Q) beschreibt, hat diese Bundeslade nicht umschlossen. Eine Herrlichkeit, wie sie dort geschildert ist, kann, wenn wir die Anstrengung des salomonischen Tempelbaues vergleichen [2]), trotz aller apologetischen Ausreden, von einer Schaar von schweifenden Hirten, selbst wenn sie mit ägyptischer Beute beladen waren, nicht hergestellt sein. Und aus einem Allerheiligsten, wie es A (Q) sich denkt, hätte die Bundeslade so wenig wie aus dem Tempel Salomos in die Kriege Israels mitgeführt werden können. Auch weiß die ursprüngliche Erzählung des Tempelbaues Nichts davon, daß es schon vorher ein auf göttliches Geheiß und nach göttlichem Muster hergestelltes Heiligthum gegeben habe, an das sich ja der Tempelerbauer streng zu halten durch die Frömmigkeit verpflichtet gewesen wäre [3]). 2 Sam. VII, 2 weiß nur von einem Wohnen der Lade in Teppichen, und sieht das von David gemachte Zelt als ganz der alten Sitte entsprechend an. Und die ältere Erzählung im Pentateuch kennt nur ein einfaches Zelt ohne besondre Heiligkeit, in dem die heilige Lade aufbewahrt ward [4]). Die Stiftshütte bei A (Q) ist ein idealer Ausdruck für den heiligen Ort in Israel. Ihre Beschreibung ist nicht Schilderung einer Wirklichkeit, sondern Ausprägung religiöser Gedanken in Anlehnung an den Tempel Salomos. Aber das heilige Zelt, d. h. der einfache dem Nomadenzelte entsprechende Aufbewahrungsort der heiligen Lade [5]), ward in den Zeiten der Richter zu einem fester gegründeten Gotteshause in dem Gebiete des herrschenden Stammes, zu Siloh. Es wird ausdrücklich ein Gotteshaus, ein Palast genannt [6]); der Cultus dort ward von Priestern, Dienern und werk-

[1]) 1 Sam. I—III. VI. VII, 1 (Siloh, Beth Semes, Kirjath Jearim). 2 Sam. VI (Zion). [2]) Welche Summen zu einem einfachen Heiligthume gehörten, zeigt Jud. VIII, 24 ff. XVII, 2.

[3]) 1 Reg. VI. (Die Erwähnung des „Stiftszeltes" VIII, 4 ist mit deutlicher Absicht eingefügt.) 2 Chron. I, 3 ff. kennt natürlich die Stiftshütte.

[4]) Exod. XXXIII, 7. Es ist an ein Zelt zu denken, wie es Burkhardt bei den Turkmanen sah (Reisen Bd. 2. S. 1000), oder noch eher wie Bovet (Reise in das gelobte Land 1866 übers. von Jänisch S. 77) das Zelt des Sheiks auf dem Festplatze zu Tantah beschreibt, mitten im Lager stehend, mit zwei Gemächern und einem unbedeckten Vorhofe zur Versammlung, also ein „Zelt der Festversammlung".

[5]) Exod. XXXIII, 7. vgl. XXXV, 1 ff. [6]) Jud. XVIII, 31. היכל 1 Sam. I, 9. Nach 2 Sam. VII, 6 wäre allerdings Gottes Wohnung stets in den „Teppichen" gewesen.

Digitized by Google

thuenden Weibern [1]) besorgt und hatte feste Ordnungen, Rechte und Einkünfte [2]). Eine besondre Scheu umgab dieses Haus noch nicht. Wenigstens erscheinen die Wohnräume und Schlafgemächer des Oberpriesters und seiner Diener nicht entfernt von der Gotteslade [3]). Hier war der geistige Mittelpunkt Israels. Allerdings lag seine Hauptbedeutung für das Volk offenbar in dem Gottesorakel, über das nach dem Volksglauben der Priester als Efodträger verfügte. Solches Orakel ist es, was Micha und die Daniten suchten, als sie ebenfalls einen Gottesdienst mit dem Efod einrichteten. Den Priester mit dem Efod nimmt David nach der Zerstörung Nobs in sein Lager auf [4]). Nach dem unglücklichen Kriege Elis gegen die Philistäer ist das Heiligthum zu Siloh offenbar nicht mehr vorhanden. Wohl wird einige hundert Jahre nachher der Ort Siloh wieder erwähnt, wie er ja noch jetzt als Seilun in Trümmern vorhanden ist [5]). Aber daraus folgt nicht, daß er nicht damals zerstört und seines Tempels beraubt ist. Wäre das nicht der Fall, warum kommt denn die Lade Gottes nicht nach Siloh zurück? warum wird in der ganzen Geschichte Samuels dieser Ort seiner Jugend nie wieder erwähnt? warum hat Jerobeam wohl an Bethels und Dans Heiligthümer seine neuen Cultusstätten angeschlossen, aber nicht an Siloh? Die Reste der Priesterschaft finden wir dann in Nob. Auch dort gab es ein festes Haus, in dem z. B. das Schwert des Goliath aufbewahrt ward, und in dem Raum war für Flüchtlinge und für solche die mit Gelübden behaftet waren. Beiläufig sehen wir auch aus der Erzählung, daß in diesem Heiligthume ein Tisch mit den Schaubroten war, die, täglich erneuert, den Priestern zufielen, aber ausnahmsweise auch einem nicht priesterlichen Manne gegeben werden konnten, wenn er nur „rein" war [6]). Aber da diesem Heiligthume die Bundeslade fehlte, hat es gewiß nie eine große Bedeutung gehabt. Als David die Lade in seine Stadt brachte, zunächst in eine Zeltwohnung, war die Heiligkeit Jerusalems entschieden, die dann durch den Tempelbau auf der schon vorher durch Davids Opfer geweihten Stätte befestigt ward. Aber zunächst waren damit die andern heiligen Orte ebenso wenig außer Gebrauch gesetzt, wie früher durch das Heiligthum in Siloh.

---

[1]) Samuel als משרת 1 Sam. III, 1. Die Weiber 1 Sam. II, 22.
[2]) 1 Sam. II, 13 ff. [3]) 1 Sam. III, 1 ff. [4]) 1 Sam. XIV, 37. XXI, 1. 2 Sam. II, 1. (1 Reg. IV, 4.) [5]) 1 Reg. XI, 29. XIV, 2 (Jerj. VII, 12. XXVI, 6 ff.). [6]) 1 Sam. XXI, 5 ff.

Digitized by Google

9) Wer wirklich eine Vorstellung von dem haben will, was im alten Israel für das Thun eines Gerechten, Herzensgraden, Frommen und Verständigen gegolten hat — der muß sich nicht zuerst an die Gebote des Pentateuch halten, am wenigsten an ihre vollkommne Ausbildung nach A (D). Schriftliche Gebote haben die alte Zeit schwerlich beherrscht. „Im Allgemeinen lag der Wille Jahves in Recht und Sitte vor, wie sie in Israel bestanden als nationale, geschichtlich gewordene. Das Alles galt als göttlichen Ursprungs. In zweifelhaften Fällen galt die lebendige Thora der Priester und Propheten (Güte, Treue). Menschlichkeit und Nächstenliebe sind chesed elohim, wo sie in außerordentlichen Fällen als Forderungen der Religion empfunden werden 2 Sam. IX, 3." Smend. Wir haben auf die vorbildlichen Gestalten der Väter Israels und seiner Helden und auf das zu achten, was in Liedern und Sprüchen besonders hervorgehoben wird.

Die Wurzel aller Sittlichkeit ist Gottesfurcht [1]). Die kurze Summe alles wahren sittlichen Handelns ist einfach: in Treue, Gerechtigkeit und Herzensgradheit „vor Gott" „mit Gott" zu wandeln [2]), Güte und Treue zu üben [3]). Die Ehe erscheint nach Gen. II als gottgewollte Verbindung Gleicher zur Hülfe des ganzen Lebens, so entschieden auch die maaßgebende Stellung des Mannes festgehalten wird. Die Obrigkeit tritt in die Aufgabe der Sippe ein, und hat ohne Ansehn der Person Recht und Sicherheit zu schützen und zu rächen [4]).

Diesen Grundzügen entspricht die Schilderung der vorbildlichen Gestalten. Abraham erscheint ebenso fromm wie voll edlen Stolzes, uneigennützig, tapfer, treu den Verpflichtungen der Verwandtschaft wie des eingegangenen Bundes [5]). Edelherzig opfert er seinen Vortheil, um Bruderstreit zu vermeiden [6]). Billig und gerecht duldet er nicht, daß der Gattin Rechte gebeugt werden, auch als sein Herz sich der Magd zuwendet, die ihm einen Erben geboren hat [7]). Gastlich und höflich erweist er sich den Engeln gegenüber [8]), wie ja auch sein Neffe Lot eine Gastfreundschaft übt, die Leben und

[1]) Gen. XXII, 15 ff. XLII, 18. Ex. I, 17. 21. IX, 20. XVIII, 21.
[2]) Gen. V, 22. VI, 9. XVII, 1. 1 Reg. III, 6.
[3]) Gen. XXIV, 49. XLVII, 29. Jos. II, 12. 14 (1 Sam. XXVI, 23). 2 Sam. XV, 20 (von Gott 2 Sam. II, 6). (Ps. XII, 2 sind חסיד und אמונים parallel.) [4]) 2 Sam. I, 16. XIV, 4 ff. 1 Reg. II, 37.
[5]) Gen. XIV, 14 ff. 20 ff. [6]) Gen. XIII, 8. [7]) Gen. XVI, 6 (XXI, 12). [8]) Gen. XVIII, 2 ff.

Digitized by Google

Ehre für den Gastfreund zu opfern bereit ist [1]). Milde und barmherzig möchte er selbst für Sodom noch eine Rettung erbitten vor dem Untergange [2]). Kurz wie es im Style der späteren Zeit heißt, er hält Gottes Satzungen und Rechte und lehrt sein Geschlecht sie halten [3]). Sonst wird in der Väterſage die schamhafte Pietät besonders betont [4]), und die weibliche Dienstfertigkeit und Zucht gelobt [5]). Und später tritt uns die heftigste Entrüstung entgegen über freche Verletzung von Scham und Gastrecht [6]). Das Verhältniß zu den Dienenden erscheint mild und menschlich [7]). Es zeigt sich eine freiere Stellung des Weibes, gegenüber dem späteren orientalischen Sclavenleben der Frau, in Gestalten wie Mirjam, Deborah, Abigail und der Jungfrau des Hohenliedes [8]). Daneben ist zu erinnern an Davids schöne Ergebung in Gottes Willen [9]), seine heldenmüthige Bereitwilligkeit, Gottes Zorn auf sich zu nehmen, damit er das Volk nicht treffe [10]), seine Demuth vor dem Gotteswort [11]), seine Trauer über den Tod auch des empörten Sohnes [12]), seinen Edelmuth, seine Scheu vor dem Gottgesalbten [13]), und seine schöne Freundschaft mit Jonathan bis an den Tod [14]). Ein starker Sinn für Billigkeit zeigt sich bei der Vertheilung der Beute [15]). Verletzungen des Gesetzes und Herkommens auch von königlicher Hand erregen in Israel heftige Empörung [16]). Der echte König von Israel zieht aus für Treue und duldende Gerechtigkeit [17]). Dieses sittliche Ideal hat sich, soviel wir urtheilen können, in der späteren Zeit wohl vergeistigt aber nicht geändert. Auch später wird die Pietät auf das Stärkste betont [18]). Von der Ehesitte wird eine ebenso naive und freie wie sittsam strenge Anschauung im Buche Ruth gezeichnet [19]). Das Musterbild der Hausfrau zeigt uns Prov. XXXI, 10—31, und sieht ein solches treues Vollziehen der Pflicht als Gottesfurcht an (30). Das Recht der Armen, Wittwen, Waisen und Fremdlinge

---

[1]) Gen. XIX, 1 ff. (vgl. Jud. XIX, 23). [2]) Gen. XVIII, 23 ff.
[3]) Gen. XVIII, 19 (XXVI, 5. 24). [4]) Gen. IX, 23.
[5]) Gen. XXIV, 17 ff. 65 f. [6]) Jud. XIX, 30.
[7]) Gen. XXIV. vgl. XIV, 14. XV, 2. [8]) Ex. XV, 20. Jud. IV, 4. XI, 34. 1 Sam. XXV. 2 Sam. III, 14. 2 Reg. IV, 22.
[9]) 2 Sam. XV, 25. XVI, 11 ff. XXIV, 14. [10]) 2 Sam. XXIV, 17.
[11]) 2 Sam. VII, 18. XII, 13. XV, 23. [12]) 2 Sam. XIX, 1.
[13]) 1 Sam. XXIV. [14]) 1 Sam. XVIII, 3. XX, 8. 16. 42. XXIII, 16 ff. 2 Sam. I, 26. Prov. XVIII, 24. [15]) 1 Sam. XXX, 23 ff.
[16]) 2 Sam. XII. 1 Reg. XXI, 19. [17]) Ps. XLV, 5. 8.
[18]) Ruth I, 16 (Deut. XXI, 18 ff. Ezech. XXII, 7 ff.).
[19]) Ruth II, 20. III, 1 ff. 9. 12. IV, 3 ff. 10. 14 (Ps. CXXVII, 3. Ezech. XVIII, 5 ff.).

Digitized by Google

wird überall als heilig angesehen[1]). Die „Weisheit" tadelt Wucher, Unrecht, Rachsucht und Streitsucht[2]), warnt vor Unzucht, Hinterlist, Stolz, Ausschweifung, Falschheit und Zankstiften[3]), und räth zu Güte und Treue[4]). In besonders lehrreicher Weise zeichnet Hiob das Bild des Gerechten: Ohne Heuchelei und Menschenfurcht, streng rein, selbst bis auf die Begierde, kühn gegen die Frevler, aufopfernd für Bedrückte und Arme, streng gerecht gegen seine Untergebenen, in vollem Bewußtsein, daß sie das gleiche Menschenrecht mit ihm theilen, auch dem Feinde gegenüber nicht schadenfroh und böswillig, mildthätig bis zur Selbstvergessenheit[5]).

Doch hat es in der alten Zeit keineswegs an Unvollkommenheit des sittlichen Ideals gefehlt, an Zügen die uns anstößig sind, im A. T. aber ohne Tadel als selbstverständlich erwähnt werden. Ich weise kurz auf schon Erwähntes zurück. Feigheit und Lüge gegen Fremde[6]), und Willkür des Mannes in der Ehe[7]) erscheinen als selbstverständlich, während das Eigenthumsrecht des Mannes in der Ehe um so heiliger gehalten wird[8]). Uebermaaß im Weingenusse wird als zum Feste gehörig erwähnt[9]). Gewaltthat erregt keine Verwunderung[10]). Geschlechtliche Ausschweifung erscheint so natürlich, daß sie nicht bloß bei Simson dem Nasir ohne weiteren Tadel erzählt wird[11]), sondern der ganzen Erzählung von Juda und Tamar als selbstverständliche Annahme zu Grunde liegt, auf die Tamars Plan sich gründen kann[12]). Die Gewaltthätigkeit in der Blutrache ist so eingewurzelt, daß sie nur geheiligt und geregelt, nicht aufgehoben werden kann[13]). Grausame Kriegssitte erscheint als Recht und

---

[1]) Ps. XXXVII, 12. 21. 26. XLI, 2 ff. Amos II, 6. V, 12. Deut. XXII, 28 ff.

[2]) Prov. X, 18. XI, 1 f. 25 f. XII, 10. 17. 19. XIII, 10. XIV, 2. 21. 26. 29 ff. XV, 16. XVI, 3. 5. 18. XVII, 1. 5. 14. XVIII, 5. 12. XIX, 11. 17. 23. 26. XX, 1. 10. 20 ff. XXI, 3 f. 13. 27. XXII, 4. 9. 14. XXV, 8. Ps. VII, 5. XV, 4. XXXIV, 14. XXXVII, 21. 26. XLI, 2. CXII, 4. 9. CXXXIII.

[3]) Prov. III, 29. IV, 24 ff. V, 3 ff. VI, 12. 14. 20. 24 ff. VII, 5 ff. VIII, 13. [4]) Prov. III, 3. 27. VIII, 7. [5]) Hiob XXIX, 12—17. XXXI.

[6]) Gen. XII, 13 ff. XXVI, 7 ff. XXVII, 6 ff. (nur die Furcht vor Entdeckung, nicht sittliche Bedenken lassen Jaqob zaudern).

[7]) Gen. XVI. XXX, 18 (die Hingabe der Magd als Kebsweib wird als verdienstlich aufgefaßt). Die unschöne Erzählung 1 Reg. I, 1 ff.

[8]) Gen. XX, 3. 6. XXXIX, 10. 12. [9]) Gen. IX, 21. 24. XLIII, 34. 2 Sam. XI. 13. [10]) Jud. XVIII, 7 ff. 24 ff.

[11]) Jud. XVI, 1 ꝛc. [12]) Gen. XXXVIII, 14 ff. 20. 21.

[13]) Gen. IX. Num. XXXV, 6 ff. Jos. XX (2 Sam. III, 27. XIV, 7. 11).

Digitized by Google

Pflicht [1]). Racheluſt und Luſt an Verrath offenbaren ſich ganz ungehemmt [2]). Die Großartigkeit der Geſinnung Davids, der auch gegenüber dem Todfeinde die Ehrfurcht vor dem „Geſalbten Gottes“ nicht vergißt, wird als etwas ganz Ungewöhnliches angeſehen [3]). Daß er liebt, die ihn haſſen, wird ihm ſogar als Unzuverläſſigkeit angerechnet [4]). Auch er freut ſich über Nabals Tod [5]) und nimmt noch auf dem Todtenbette Rache an ſeinen Feinden [6]). Der Selbſtmord, ohne geradezu als ſittlich berechtigt bezeichnet zu werden, wird doch mit der ganzen Unbefangenheit der antiken Anſchauung erwähnt [7]). Die furchtbaren Raubzüge Davids von Ziklag aus und ſein Bund mit dem Volksfeinde werden ſehr natürlich gefunden, ebenſo daß er Nabals ganzes Geſchlecht auszurotten denkt, weil dieſer ſich geweigert hat, dem geächteten Freibeuter Abgaben zu ſenden [8]). Kurz in dem im Volke geltenden Ideale miſchen ſich die Züge eines kräftig unverdorbenen aber rohen Volksthums von echt orientaliſch antiker Art mannigfach mit den Trieben einer höheren Sittlichkeit. Das Wort, welches die höchſte religiös-ſittliche Weisheit bezeichnet, kann zugleich zur Bezeichnung für die bloße Lebensklugheit, ja für die Pfiffigkeit dienen [9]).

Von einem zuſammenfaſſenden ſittlichen Geſetze Gottes für die Väter Iſraels wiſſen die alten Erzählungen Nichts. Erſt bei A (D) finden ſich die bedeutſamen Formeln [10]): „unbeſcholten ſein und vor Gott, mit Gott wandeln“, d. h. ſo daß die Gegenwart Gottes immer dem Leben die Richtung giebt. Aber der Bericht über die Bundſchließung am Sinaj faßt ſchon in der älteſten uns erhaltenen Form die Summe der religiös-ſittlichen Forderungen, die ſich aus der Heiligkeit des Volkes ergeben, in der klaſſiſchen Form des Zehngebotes zuſammen, die einem Thema gleich ſich mannigfach durch die mittleren Bücher des Pentateuch hindurchzieht, und im prophetiſchen Geſetze als heilige Grundlage iſraelitiſcher Sittlichkeit hingeſtellt wird [11]). Die Form als „Zehngebot“ iſt ohne Zweifel urſprünglich

---

[1]) 1 Reg. XI, 16. Jud. I, 6. vgl. 2 Sam. VIII, 2. XII, 31.
[2]) Jud. III, 20 f. IV, 12. 17. V, 24 ff. (Pſ. XLI, 11).
[3]) 1 Sam. XXIV, 20. [4]) 2 Sam. XIX, 6. Doch liegt hier auch der berechtigte Tadel vor, daß David ſeine Privattrauer über das Volkswohl ſtellt.
[5]) 1 Sam. XXV, 39. [6]) 1 Reg. II, 5 ff. 8 (Pſ. III, 8).
[7]) Jud. IX, 54. XVI, 29 ff. 1 Sam. XXXI, 4 ff. 2 Sam. XVII, 23.
[8]) 1 Sam. XXVII. 9. XXV, 13 ff. [9]) 2 Sam. XIII. 3. XIV, 2. XX, 16. (Prov. XI, 15. XIII. 3 f. XVII, 18. XX, 2. 16.)
[10]) Gen. V, 22. VI, 9. XVII, 1. [11]) Deut. V, 6 ff.

Digitized by Google

beabsichtigt[1]), und die genauere Prüfung findet solche Zehngebote auch sonst im Zusammenhange der Gesetzbücher. So hat schon Goethe bemerkt, daß Exod. XXXIV, 10 ff. ein Zehngebot enthalten. Ebenso Deut. XXVII, 15 ff., sobald man die in V. 22 und 23 gegebenen Verbote der Ehe mit Schwester und Schwiegermutter zusammenfaßt. — Daß unser Decalog wirklich unmittelbar auf Moses zurückführe und von Anfang an das Grundgesetz Israels gewesen sei, das ist eine so tief mit der überkommenen Auffassung vom A. T. zusammenhängende Vorstellung, daß man sich nur schwer und ungern von ihr trennt. Aber es wird immer unerklärlich bleiben, wie die im ganzen Israel vor Salomo und im Nordreiche bis zu seinem Ende stets unangefochten bestehende Verehrung Gottes im Bilde bei Vorhandensein eines solchen jede bildliche Darstellung des Volksgottes verbietenden Gesetzes möglich war. Die Frage liegt nahe, ob nicht die Zusammenfassung der Grundgedanken alttest. Sittlichkeit in dieser Form erst das Ergebniß einer Zeit ist, in welcher der bildlose Dienst Gottes im Nationalheiligthume den Kampf gegen die Unbefangenheit der alten Volkssitte aufnahm. Das wird man um so eher für möglich halten, wenn man bedenkt, daß das Sabbathgebot Exod. XX sicher schon in einer durch A (D) beeinflußten Gestalt vorliegt. Man könnte annehmen, daß die ältesten Zusammenfassungen der Volkssitte etwa in der Art von Exod. XXXIV (das freilich auch schon Gußbilder verbietet) mehr auf Einzelheiten der heiligen Sitte gerichtet gewesen wären[2]), und daß erst eine Zeit bewußterer und innerlicherer Religiosität an die Stelle der unvollkommneren Formen diese bleibende und mustergültige gestellt hätten. Jedenfalls aber giebt dieses Zehngebot den sittlichen Gedanken der mosaischen Religion einen ebenso kurzen wie erschöpfenden Ausdruck, und seine Hauptgedanken entsprechen gewiß dem, was Israel auch in dieser Zeit als Jahve's Willen anzusehen gewohnt war: Gott ausschließlich zu dienen, sich vor Götzendienst zu hüten, seinen Namen im Schwure heilig zu halten, seinen Sabbath zu achten, Pietät gegen die Eltern, Achtung vor Leben, Ehe und Eigenthum des Nächsten und Enthal-

[1]) Exod. XXXIV, 28 (Deut. IV, 13. X, 4).

[2]) Dort werden die Ausrottung der Kanaaniter, die Lösung der Erstgeburt, das Mazzothfest, das Verbot der Gußbilder, die drei Jahresfeste, der Sabbath, das Verbot des Sauerteigs beim Opfer und des Stehenlassens des Passahmahls, die Darbringung der Erstlinge und das Verbot, das Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen, als Grundgesetze bei der Bundschließung aufgestellt.

Digitized by Google

tung auch von rechtlich scheinenden Ränken gegen ihn festzuhalten. Was den alten Israeliten dazu bewog, sich dieser Sittlichkeit zu fügen, das waren ohne Zweifel zunächst nicht sittliche Erwägungen im Allgemeinen, sondern einestheils die nationale Sitte, der er sich ohne Widerspruch fügte, andrentheils die Ueberzeugung, durch Widerspruch gegen diese heilige Sitte, als den Ausdruck des Willens Jahves, den Zorn Gottes auf sich und sein Volk herabzuziehen. Natürlich aber bildete sich aus solchen Erwägungen auch ein „sittlicher Tact", der im einzelnen Falle zum richtigen Handeln ohne weitere Ueberlegung und mit innrer Nothwendigkeit trieb [1]).

Capitel 13.

Die Assyrische Zeit 800—630.

1) Von der zukunftsreichen Verwirklichung des Königreichs Jahves in der davidischen und salomonischen Zeit war gegen das Ende des 9. Jahrhunderts Stück um Stück zerbrochen. Mit der Einheit des Reiches war im Grunde der Gedanke des „Gottesvolkes Israel" vernichtet oder doch zweifelhaft geworden. Im nördlichen Reiche herrschte die sinnliche Verehrung Jahve's [2]) und, wie ich meine, unzweifelhaft auch ein Anschluß an die Culte der Nachbarvölker [3]). Die prophetischen Gemeinschaften, wie sie einst unter Führung des Elias und Elisa blühten, waren der Ungunst der Herrschenden und den veränderten Verhältnissen erlegen. Die Propheten, die jetzt in Ephraim wirken, sehen ein, daß Rettung nur noch bei dem reinen Dienst Jahves und in der Einheit des Volkes zu finden ist. Der Gottesname Baal wird ihnen unerträglich, jede Vermischung der Religion Jahve's mit den Formen der semitischen Naturreligion eine Sünde [4]). Deßhalb ist ihr Wirken im Nordreiche kein unge-

---

[1]) H. Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel (Theol. Studien u. Kritiken 1890. 1).

[2]) In Gilgal, Bethel, Dan, dem judäischen Beerschaba, Hos. VIII, 4. 5. X, 5. Amos IV, 5. V, 5. VIII, 14. Für Amos und Hosea ist das schon nicht mehr ein Dienst Jahve's. Ihnen wird Beth-El zum Beth-Aven. Aber der Oberpriester zu Bethel heißt Amazjah, ist also ein Priester Jahve's.

[3]) Hos. I—III. IV, 11 ff. IX, 1. XI, 2. XIII, 1.

[4]) Hos. IV, 11. VIII, 5. XIII, 1. 2. XIV, 4.

Digitized by Google

hindertes und gefahrloses mehr [1]). Sie kommen zum Theil nur eine Zeit lang aus Judah, um an Israel das Letzte zu versuchen [2]). Im südlichen Reiche sehen wir bürgerliches Mißgeschick aller Art, vielleicht zeitweilig gradezu Unterwerfung unter Israel [3]). Doch blieb hier ein unvertilgbarer Kern für bessere Entwicklung durch den Zusammenhang mit der großen Vergangenheit, in dem Davidshause, das in Regenten wie Usia und Jotham auch beßre und kräftigere Glieder besaß, durch die bildlose Gottesverehrung in dem Tempel zu Jerusalem und seine Priesterschaft. Jerusalem wird in dem kleinen Reiche mehr und mehr der Alles beherrschende Mittelpunkt. Allerdings erhebt auch heidnischer Cultus sein Haupt frech neben dem Hause, über dem Jahve's Name genannt ist, und sittliche Verirrungen aller Art herrschen in der zur Handelsstadt werdenden Hauptstadt.

Eine solche Zeit des Sinkens war sehr geeignet den Blick der Sehnsucht auf die Herrlichkeit der Vergangenheit oder auf das Ideal einer besseren Zukunft zu richten. Jetzt ward die alte Herrlichkeit des Volkes mit besonderer Liebe beschrieben. Die Vätergeschichte und die Geschichte der mosaischen Zeit erhielten durch Verbindung von B (J) und C (E) einen vorläufigen schriftstellerischen Abschluß. Auch die Propheten dieser Zeit, wie Hosea, zeigen ein besonders lebhaftes Interesse an der Jugendzeit Israels [4]). Die Gestalt des großen Heldenkönigs David ward reicher und bunter ausgeschmückt, vor Allem seine Jugendzeit dichterisch verklärt. Die großen Gottesmänner des Nordreichs, Elias und Elisa, wurden in glänzenden Zügen wunderbarer Hoheit dem Volke vor die Augen gestellt. Und zugleich erwachte in den Propheten die Hoffnung auf eine schönere Wiederkehr jener Blüthetage Israels, und schloß sich fest an das Davidshaus an trotz seiner gegenwärtigen Niedrigkeit [5]).

Es war immerhin noch eine Zeit, wo man hoffen konnte, daß sich nach einer Reihe von göttlichen Züchtigungen aus den gegebenen Verhältnissen ohne gewaltsamen Abbruch das Heil der Zukunft entwickeln möchte. So lange die Feinde der beiden israelitischen Reiche

---

[1]) z. B. Hos. IV, 4 ff. Amos VII, 10 ff. Sach. XI, 4 ff.
[2]) So Amos (VII, 14 vgl. I, 1). Sach. XI, 4. 17. Dagegen scheint Hosea von Geburt ein Nordisraelit (I, 3—11. V, 1. XI, 1. XII, 1 ꝛc.).
[3]) z. B. 2 Reg. VIII, 20 ff. XII, 18 f. XIV, 11 ff. ꝛc.
[4]) Hos. X, 9. XI, 1. XII, 3 f. (Jes. I, 9 f.).
[5]) Hos. III, 5. VI, 1 ff. XIII, 14. XIV, 2 ff. Amos IX, 11 ff. Daß diese ganze Seite der Weissagung ein späteres Einschiebsel in die alten Gerichtsdrohungen sei, scheint mir eine durchaus unbegründete Annahme.

Digitized by Google

nur Kleinstaaten waren, im Wesentlichen von nicht größerer Volkskraft als sie sich selbst in einem einzelnen der beiden getrennten Reiche fand, so lange Aegypten in Zersplitterung ungefährlich blieb und die kleinen bei Amos erwähnten Nachbarreiche allein feindlich waren [1]), so lange traten der furchtbare Ernst und die Unerbittlichkeit des göttlichen Gerichtes noch nicht deutlich hervor. Ganz anders, als in Assur eine Weltmacht auf den Schauplatz der israelitischen Geschichte trat. Da ward es den Gotterleuchteten gewiß, daß Gottes Wege mit diesem Volke zum wirklichen Tode eilten, daß das Israel der Gegenwart zu leicht befunden sei. Die Propheten predigen den Untergang Israels, eine Botschaft, die allen früheren Voraussetzungen von Jahve, dem Gott Israels, gradezu zu widersprechen schien.

2) Assur tritt für die Geschichte Israels zuerst bedeutsam auf, als der König Phul (Tiglat-Pil-Eser) sich erobernd gegen Menahem von Israel wendete, also gegen 768 [2]). Schon dieser erste Stoß hat das Nordreich für immer zerrüttet; nie hat es sich wieder zu der früheren Kraft gesammelt. Gezwungen, zu den neuen Weltgrößen Stellung zu nehmen, schwankt das Reich in unseliger Unentschiedenheit zwischen Assur und Aegypten und zieht sich nur desto stärker Argwohn und Rache des Großkönigs zu. Innre Parteiungen, zerrütten das Volk; wildeste Verwirrung, grauenhafte Entartung, völlige Auflösung der Bande des Staatswesens folgen aus dem Streite der Parteien und aus der kurzsichtig wechselnden Leitung des Staates [3]). Keine Dynastie kann sich mehr in dauerndem Machtbesitze behaupten. Um sich Assurs zu erwehren, wendet sich das Volk zum Bündnisse mit dem früheren Feinde Aram, zerreißt den mühsam geknüpften Frieden mit Judah und beginnt den Bürgerkrieg [4]). Die Rache durch Tiglat-Pil-Eser folgt schnell und vernichtend [5]). Das Nordreich ist von Gott aufgegeben [6]), Ephraim muß sterben wegen seines Abfalls von dem wahren Gott [7]). Das heilige Volk ist fortan nur in Judah. Mit Salmanassars Eroberungszug wird dem Todeskampfe des zuckenden Staatskörpers ein Ende gemacht [8]). Seinem Nachfolger Sargon fällt Samarien gleich im Beginn seiner Regierung in die Hand. Der Tod tritt ein, die Auflösung des Staatskörpers, und die Verwesung, die Zerstreuung der Atome dieses Körpers durch

---

[1]) Amos I, 3 ff. VI, 2 ff. [2]) 2 Reg. XV, 19 f. 29 f.
[3]) z. B. Hos. IV, 8 ff. VII, 1 ff. Sach. XI, 8 ff. [4]) Jes. VII—XI.
[5]) 2 Reg. XV, 29. [6]) Sach. XI, 9 ff. [7]) Hos. XIII, 1 ff.
[8]) 2 Reg. XVII, 3 ff.

Digitized by Google

das Exil. Daß die Masse des niedern Volkes zurückblieb und später das Material für die Judaisirung Galiläas darbot, und daß das Land unter assyrischer Herrschaft eine gewisse Autonomie sich bewahrte, kommt für die Religion Israels nicht in Betracht. Doch wenn auch in Wirklichkeit todt, lebt Ephraim in der Hoffnung der Besten fort. Später als auch Judahs Leidenszeit beginnt, wenden ein Jeremjah, ein Ezechiel das Auge mit besonderer Hoffnung und Liebe auf dies edle Reis Joseph, das den Völkern verkauft ist, aber wiedergewonnen werden soll. Konnte doch auch Hosea es nicht über sich gewinnen, dem Gott, der Ephraim liebt, ein endgültiges Verwerfungsurtheil über sein Volk zuzutrauen [1]). Und daß das Gericht geweissagt war, ehe es hereinbrach, machte es möglich, daß mit dem Zusammenbruche des nationalen Staates nicht auch der nationale Glaube an Jahve und seine Macht mit verloren gehen mußte.

Im Südreiche sind indessen kaum minder traurige Verhältnisse. Der Rest der alten Macht, wie er unter Usia und Jotham noch weise gestärkt und zusammengehalten war [2]), geht unter des Ahas kindischem und frevelhaftem Regiment schnell verloren [3]). Neben äußerlicher Verehrung Jahve's zeigen sich Götzendienst und Aberglaube aller Art, neben kindischem Leichtsinn Verzagtheit und Unglaube [4]). Selbst der Schein des selbstständigen Fortbestehens wird nur erkauft durch schmähliche Unterwerfung unter die assyrische Weltmacht. Der Davidssohn wird ein Vasall Assurs [5]). So weissagt Micha, daß auch hier keine Rettung sei außer durch den Tod, während Jesajah wenigstens eine Sichtung härtester Art, Verheerung und Verödung des Landes verheißt [6]). Auch hier scheint es zu Ende zu gehen.

Und doch sollte und konnte hier noch nicht das Ende sein. Inmitten dieses kleinen, gedemüthigten, entwürdigten Volkes regten sich Kräfte so gewaltiger, göttlicher Art, daß der alte Stamm noch einmal Lebenskraft gewinnen konnte. So sahen ja schon Amos und Hosea voll Hoffnung und Sympathie auf Judah. Vor Allem aber sind es Männer wie Jesajah, die jetzt die Retter des Volkes werden. Und für die religiöse Entwicklung wird grade diese Zeit

---

[1]) Jerj. III, 10 ff. XXXI, 9. 15. Ezech. XXXVII. vgl. Hos. XI, 8. XIV, 2 ff. [2]) 2 Reg. XIV, 21 ff. XV, 33 ff. [3]) 2 Reg. XVI (Jes. VII ff.). [4]) Jes. I, 1 ff. 2 Reg. XVI, 2 f. [5]) 2 Reg. XVI, 7 ff. [6]) Micha III, 12. vgl. Jes. VII, 17. 20. XXVIII—XXXII.

Digitized by Google

der Gefahr und Noth, diese Zeit welche vielen bisher geliebten Zuständen die glänzende Hülle abgerissen hatte, von der allergrößten weittragendsten Bedeutung. Von dem äußerlichen Gottesdienste, den man in seiner nutzlosen, ja gottbeleidigenden Zerrgestalt heuchlerisch-äußerlichen Wesens neben ungescheuter Untreue gegen Jahve gesehen hatte, fing man an auf das hinzuweisen, was allem Gottesdienste erst Werth verleiht, die Gesinnung, die Redlichkeit, den Glauben. Das bloß äußerliche Handeln in heiligen Formen hatte sich als leer und hohl gezeigt, wo es neben niedriger Sinnesart heuchlerisch fortbestehen konnte. So wiesen die Propheten vom Cultus auf die sittliche Gesinnung, auf Güte und Treue hin und lehrten alle einzelnen Handlungen aus dem Mittelpunkte des innern Lebens begreifen. Die alte Volkssitte verklärte sich zum prophetischen Gesetze, wie es in den Sittenpredigten der großen Propheten und später im Deuteronom seinen unübertrefflichen Ausdruck erhielt. Denn so gewiß auch die früheren Zeiten nicht im Sinne der levitischen Zeit gesetzlich gewesen sind, so deutlich ist es doch grade aus dem Widerspruche der ältesten Propheten, daß die alte Sitte auf Feste, Opfer, Gelübde, Volksversammlungen, Reinigkeitsformen den überwiegenden Werth gelegt hat, — nicht auf Genauigkeit des Cultushandelns im Sinne des levitischen Gesetzes, aber auf reiche und glänzende Gaben und auf prunkvolle Feste[1]). Daß die Priester statt der Thorah, d. h. der Belehrung über Gottes Willen, in erster Linie die Opfer betonten, macht ihnen Hosea zum ernsten Vorwurfe[2]). Damit ist eigentlich die antike Auffassung der Religion überhaupt zerbrochen. Und der Gegensatz gegen die in der äußern Herrlichkeit ihrer Verehrer gleichsam über Jahve triumphirenden Götzen trieb die Propheten dazu, sich des eignen Gottes in seinem Unterschiede von andern Göttern und in seiner Einzigkeit klarer bewußt zu werden, und das was bisher mehr unmittelbares Bewußtsein gewesen war, jetzt zu fester Lehre auszuprägen. Jetzt verschwand auch der letzte Schein der bloß gradweisen Ueberordnung des Gottes Israels über die sonst neben ihm stehenden Heidengötter. Der Monotheismus erhielt thatsächlich seine volle und klare Ausprägung in den Reden und Schriften der großen

[1]) Vgl. z. B. Amos IV, 5 (Lobopfer von Gesäuertem). V, 21. VIII, 10. Hos. II. 13. III, 4. V, 6 ff. VI, 6. VIII, 13. IX, 3. 4. 5. XII, 12. Jes. I, 11 ff. XXIX, 13. Sach. IX, 7. Mich. VI, 6. Jerj. VII, 21. Joel II, 12 ff. [2]) Hos. IV, 6 ff.

Digitized by Google

Propheten. Wer jetzt in Jahve nur den Volksgott sah, der konnte ihn neben den Göttern Assurs auch nicht mehr für den mächtigeren halten. Es blieb nur die Wahl zwischen wirklichem bewußten Monotheismus, der in Jahve den Vertreter der ewigen Rechtsordnung der Welt sah, und offener Verehrung der siegreichen Heidengötter. Die monotheistische Frömmigkeit schloß freilich auch von jetzt an den Particularismus und den polytheistischen ja mythologischen Klang in den Ausdrücken nicht aus [1]). Auch später wird der Gott Israels, der Kerubenthronende, der auf Israels Lobgesängen thront, der Gott von Aegypten her, der auf Zion wohnt, in vielstimmigem Liede gepriesen [2]). Die Treue gegen ihn ist das Grundgebot; die Hinwendung des Volkes zu den Götzen ist Ehebruch [3]). Interessant ist es, wie Jeremjah, obwohl er selbst die Götter der Heiden Nichtgötter nennt, die Heiden lobt, weil sie wenigstens mit Treue an diesen Göttern hängen, so daß also schon an sich das Aufgeben des väterlichen Cultus als Ruchlosigkeit erscheint [4]). Auch die Propheten nennen Moab das Volk des Kamosch, Ammon das Volk des Milkom [5]). Das Heer des Himmels hat Gott nach dem Deuteronom allen Völkern zum Antheil gegeben, Israel aber hat er sich selbst erwählt [6]). Und nach der einleuchtenden Verbesserung von de Goeje heißt es Deut. XXXII, 8. 9, daß der Höchste die Völker getheilt und geordnet habe nach der Zahl der Söhne Gottes [7]). Noch in dem nachexilischen Buche Ruth ist das Zurückkehren zu dem Volke Moab zugleich Zurückkehren zu Moabs Gott, das Hinziehen zu Israel zugleich Bekenntniß zu Jahve [8]).

Aber der Gott Israels heißt nicht bloß selbstverständlich der Größte und Mächtigste unter den Elohim: „Wer ist wie Jahve, dessen Erbtheil Israel? Wer ist Dir gleich unter den Göttern? Wo ist ein Volk, dessen Gott es sich erkauft, sich ihm offenbart hat, ohne es zu vernichten? Er ist der große König über alle Elohim, der Gott der Götter, der Herr der Herren [9]). Aegyptens Götter

---

[1]) So z. B. Jes. VI. XXVII, 1. Hiob XXVI, 12 f.

[2]) Hos. XII, 10. XIII, 4. Mich. IV, 5. Joel IV, 17. Ps. XXII, 4 (die Uebersetzung nach Analogie von 1 Sam. IV, 4. Ps. LXXX, 2. Jes. XXXVII, 16). [3]) z. B. Hos. I—III. Ezech. XVI. Deut. V, 6 ff. Jes. I, 21 ff. II, 6. [4]) Jerj. II, 10. 11 (Dan. XI, 37 ff.).

[5]) Jerj. XLVIII, 46. XLIX, 1. [6]) Deut. IV, 19.

[7]) Statt ישראל lies אל. Bei Clement. Hom. XVIII, 4 allerdings erscheint die Zahl 70, als die Zahl der in Aegypten einwandernden Israeliten, zugleich als die Zahl der Völker. [8]) Ruth I, 15 ff. II, 12.

[9]) Amos IX, 1—6. Mich. VII, 18. Zeph. III, 15. Deut. XXXIII, 26.

Digitized by Google

erheben, wenn er von leichter Wolke getragen als Richter dem Lande naht“ [1]). Sondern neben diesem unbefangen fortklingenden Sprachgebrauche treten uns seit Amos auch ganz unzweifelhafte und zahlreiche Zeugnisse dafür entgegen, daß die geistigen Führer Israels Jahve auch mit theoretischer Klarheit als *den* zu erkennen beginnen, neben welchem die andern Elohim überhaupt nicht Götter, sondern Wahngebilde des Menschengeistes und der Menschenhand sind. So finden wir Hos. VIII, 6 den Götzen als „*Nichtgott*“ mit dem Bilde als Menschenwerk zusammengestellt, und IX, 10 den Baal als „Abscheu“ bezeichnet, während Jahve der lebendige Gott heißt (II, 1). Bei Amos heißen die Götzen „Lüge“ (II, 4) also Wesen, die nicht in Wahrheit Hülfe bringen. Bei Jesajah werden sie als „Elilim“ bezeichnet und zwar schon so gewohnheitsmäßig, daß der Prophet auch dem Assyrer dieses Wort in den Mund legt (II, 18. 20. X, 10. XIX, 1. 3). Micha verspottet die Götzenbilder als Werk der Hände, stellt also Götter und Bilder zusammen (V, 12. vgl. Jes. II, 18). In dieser Weise hätte die antike polytheistische Denkweise auch Götter, die man nicht verehren wollte, unmöglich verspotten können.

So erscheint Jahve bei den Propheten der assyrischen Zeit schon als der, neben dem kein Andrer, außer dem kein Fels, kein Gott ist [2]). Bei Amos ist es Jahve, der Aram aus Kir geführt hat, so gut wie Israel aus Aegypten, dem die Kinder Israel gleich den Aethiopen sind, der Moab strafen will, weil es an *Edoms* Könige gefrevelt hat [3]). Das ist nicht „ein entwickelterer Gottesbegriff des Amos“. Amos stellt seine Gedanken nie als etwas Neues hin, sondern als das, was die Denkenden in Israel wohl wissen, aber in sittlicher Schuld vergessen. Und es handelt sich nicht um die Weltregierung ausschließlich mit Beziehung auf Israel. Es kommen ja Verhältnisse zweier *fremder Völker zu einander* und *Volksschicksale* der Syrer und Philistäer in Frage. In derselben Weise heißt Jahve bei Sach. IX, 1 der, welcher auf *alle* Menschen schaut. Nach Jesajah ist es Jahve, der auch Assur wie der Arbeiter

---

Jerj. X, 6. vgl. Deut. III, 21. 24. IV, 32 ff. X, 17. 2 Sam. VII, 23. 1 Reg. VIII, 23. Ps. XXXV, 10. LXXVII, 14. LXXXVI, 8 (doch vgl. V. 10). XCV, 3. XCVI, 4. XCVII, 9. CXXXV, 5 (doch vgl. V. 15 ff.). CXXXVI, 3.

[1]) Jes. XIX, 1. 3 (I, 31. II, 18). Jerj. XLVI, 25 (Exod. XII, 12. 2 Sam. VII, 22). [2]) Hos. XIII, 4 (Jes. XXXVII, 20. 2 Reg. XIX, 15).

[3]) Amos II, 1. IX, 7.

Digitized by Google

sein Werkzeug nach freiem Willen verwendet (X, 5. 15). Selbst dem Assyrer wird das Wort in den Mund gelegt: „bin ich ohne Jahve in dieses Land gezogen"? (XXXVI, 10). Bei Micha heißt Jahve der Herr der ganzen Welt (IV, 13), wie er ja auch der Weltschöpfer ist, bei dessen Werk die Göttersöhne jauchzten (Gen. II. Ps. XXXIII, 6. Hiob XXXVIII, 7). Männer, die sich zu dem Glauben erheben, daß der Gott Israels sein eignes Volk in den Tod giebt um der sittlichen Gerechtigkeit willen, haben die Stufe des klaren Monotheismus religiös erreicht, und können Gott nur noch als den einzigen Lenker aller Welt nach ewigen Grundsätzen verstehen[1]). Und bei ihnen kann es uns weder verwundern, noch zum Zweifel an der Echtheit der betreffenden Stellen bewegen, wenn wir auf die Hoffnung einer Neugestaltung der Welt im Sinne der Ziele dieses Gottes mit Israel stoßen (Jes. II. Mich. IV. Jes. XIX. XXIII).

In dem Dunkel jener Zeit, wo die alte fröhliche Zuversicht auf den Sieg und das Glück der an Gott Festhaltenden an der harten Gegenwart zu Grunde gehen zu müssen schien, da erprobte sich die unerschöpfliche Kraft dieser Religion, da triumphirte der Glaube, daß alles Glück der Frevler nur Schein ist gegenüber dem wahren Glücke der Frommen, daß man auch, wo man nicht sieht, auch in schwerem Kampfe und übermenschlicher Anfechtung, Gottes Liebe und Gerechtigkeit festhalten kann. Wenn man rückwärts blickte, dann erschien nun Israels Glanzzeit auch als die Zeit der Treue gegen Jahve. Alle Leiden erschienen als Strafen für Götzenverehrung. Wenn man vorwärts blickte, dann leuchtete auf dem trüben Hintergrunde der Gegenwart nur um so herrlicher die Hoffnung auf die Vollendung Israels und des Davidshauses.

3) So regten sich göttliche Kräfte im Reiche Judah. Es vollzog sich eine Fortbildung und Vertiefung der Religion aus ihrem eignen Geiste, der in den Gottesmännern lebendig war. Diese Kräfte waren so stark, daß sie nicht bloß im Stande waren, als Samen einer

[1]) „Als das Princip des Rechts kann Jahve Israel vernichten, ohne selbst dabei zu Falle zu kommen; jetzt ist die ganze Erde der Schauplatz seines Waltens; er selbst aber ist die einzige Macht auf der Welt, weil nur das Recht Bestand hat" (Smend). „Gott ist mit seinem Volk nicht untrennbar wie durch ein Naturband verbunden, so daß nur eine zeitweilige Trübung des Verhältnisses möglich wäre. Er vertritt die sittliche Idee. Er kann wohl sein Volk aber nicht sich aufgeben. Indem die Heiligkeit, nicht die Macht, in den Mittelpunkt der Gottesidee tritt, fällt Jahve aus jedem Vergleich mit den anderen Göttern heraus" (Kuenen).

Digitized by Google

besseren Zeit den Tod Judahs zu überdauern, sondern sogar ehe dieser Tod eintrat noch einmal Leben erzeugen konnten, und eine Rettungszeit ermöglichten. Es ward dem Volke noch eine Lebensfrist gegeben. Von Propheten wie Jesaja geleitet, unternahm es ein würdiger Enkel Davids, Hiskia, das Reich im Sinne der Religion Israels zu reformiren. Noch nicht mit bestimmter Rücksicht auf ein zusammenhängendes Mosesgesetz, wie später Josia, aber im Gehorsam gegen die auf Moses zurückgeführten Ordnungen wie Jesaja sie verstand. Er hat zwar die Höhen nicht abgeschafft, aber wohl die Säulen und Ascheren, und hat die eherne Schlange zerbrochen, die wohl als Symbol der heilenden Gottheit sich im Tempel befand [1]). Zwar fehlte es auch diesem Könige im Anfange sehr an gläubiger Characterfestigkeit. Mochte Jesaja noch so sehr davor warnen, durch Bündniß mit Aegypten und durch Abfall von Assur die Frist der Ruhe und Erholung für das Volk auf das Spiel zu setzen, mochte er noch so fest verheißen, daß Gott selber dem Glauben Zeit und Weise der Rettung zeigen werde [2]), der König folgte dem Rath der Großen und den Lügenstimmen falscher Propheten, und brach seinen Eid. Als dann der König von Assur Sennacherib, heranzog, da war es mit dem Muthe Hiskias zu Ende; mit schwerer Demüthigung suchte er Frieden. Da wendete sich das Geschick. Als der Assyrer treulos nach der Zahlung des auferlegten Tributs das Land sich aneignen wollte, da erkannte Jesaja, daß jetzt diesem Uebermuthe gegenüber die Rettung durch Gott nicht ausbleiben werde; er forderte zum Widerstande auf, und es erneuerten sich die Wunder der Urzeit. Im Angesichte des heiligen Landes ging das Heer des übermüthigen Königs zu Grunde, die Gottesgeißel, die sich gegen ihren eignen Herrn erhoben hatte, ward zerbrochen [3]). Judah ward wieder frei. Gott dessen Gegenwart grade dem Propheten Jesaja so innig mit dem Berge Zion verknüpft erscheint, hatte wirklich seine heilige Stadt geschützt.

Dem Volke ward ein Leben ermöglicht in seinem eignen Sinne, nach der Leitung eigner Gesetze und seines eignen Gottes. Ja auch im Verhältnisse zu den Resten Ephraims schien die alte Zeit der Volkseinheit aufzuleben. Mag noch so viel von dem, was über dies

---

[1]) 2 Reg. XVIII, 3 ff. Die Assyrer sehen in dieser Reform eine Abschaffung der Landesgottheit, die ihren Zorn erregen muß. 2 Reg. XVIII, 22.

[2]) Vgl. vorz. Jes. XXVIII—XXXII. [3]) Jes. X, 5 ff. XXXVI ff.

Digitized by Google

Verhältniß berichtet wird, der ausschmückenden Volkserinnerung angehören, sicher scheint doch, daß Hiskia wie später Josia einen Theil des alten Ephraim wieder mit seinem Reiche verbunden von Jerusalem aus beherrscht hat. Vor allem aber war jedes Gefühl eines Gegensatzes gegen das einst so oft befehdete Brudervolk geschwunden. Hoffnung und Liebe umfaßten von nun an das ganze Volk, Ephraim und Judah, nicht mehr als Rivalen, sondern als ein Volk, das Gottesvolk Israel.

Für die Religion mußten die Erfahrungen einer solchen Zeit von ungemeiner Bedeutung sein. Israels Heil, sein Bund, war gleichsam auf's Neue bestätigt. Es hatte sich erwiesen, daß Gott „diese Stadt gegründet zu seinem Sitze" [1]). Es hatte sich erprobt, daß vor Gottes heiligem Arme alles Drängen der Weltmacht Nichts sei, er allein Gott. Es hatte sich Gottes Gnade erprobt, die auch die Züchtigungen zurückzunehmen bereit ist, wo Reue und Buße den Grund dieser Züchtigungen aufheben. Es hatte sich gezeigt, daß das kleine Judah in seinem Glauben eine Mauer besitze, die den Strom der Weltmacht aufhalten und zurücktreiben könne. Menschliche Berechnung aber und Zuversicht auf Menschenhülfe hatten sich als ein schwankender Stab, als verderbliche Zuflucht erwiesen. Diese Erfahrungen verklären sich in den Worten der Propheten. Die wahre überweltliche Macht des Reiches Gottes predigen sie allerdings noch nicht. Nicht den Sieg des Gottesknechtes durch Leiden und Tod, sondern die Ueberwindung der Weltmacht durch Gottes Wundermacht. Aber wir können wohl sagen, daß menschlich gesprochen die 1 1/2 Jahrhunderte, die Judah noch als Frist gegeben waren, die Fortentwicklung und Vollendung der Religion Israels ermöglicht haben. Als Judah fiel, konnte die Religion ohne Staat und Reich weiterleben, — nicht als Israel unterging.

4) Allerdings mußten die Gottesmänner dieser Zeit bald erkennen, daß nur eine vorübergehende Gnadenfrist, nicht der wirkliche Anfang einer neuen Vollendungszeit hier gegeben war. Selbst Hiskia erscheint doch auch in reiferen Jahren schwach, selbstsüchtig und weltlich eitel [2]). Und hinter ihm stand die Gestalt des Manasse, eines Mannes, der ebenso feig als gewaltthätig, ebenso feindlich gesinnt gegen den wahren Gottesdienst und seine Diener als ver-

[1]) Ps. XLVI. XLVIII. Jes. XIV, 32. XXXVII, 22 f.
[2]) 2 Reg. XVIII, 14 ff. Jes. XXXIX, 1 ff. 8.

Digitized by Google

ächtlich schwach gegenüber den Heiden war. Die Reform Hiskia's ward durch eine Gegenreformation gewaltsam rückgängig gemacht. Der Zustand der Religion, den die Propheten Jahve's verabscheuten, blieb während der Regierung Manasse's und seines Sohnes der legitime (Moloch, Himmelsheer, unzüchtiger Cultus)[1]. Die Propheten, die dazu nicht stille schwiegen, erfuhren blutige Verfolgung. Und nach den Prophetenbüchern war von der hohen Gesinnung, die in den Gottesmännern lebte, wenig im Volke zu spüren. Desto mehr Betrug, Bedrückung, Eigennutz, Gewaltthat, Unsittlichkeit; es war ein Volk „unreiner Lippen". Und bald ergriff der Dienst der Himmelskönigin als der Jahve beigesellten Throngenossin wie eine eigentliche Volksreligion die weitesten Kreise. Im Tempel selbst wurde Götzendienst getrieben. Darum ist der Grundton der Prophetenworte beim Ausgange der assyrischen Zeit nicht frohe Hoffnung für die Gegenwart und die nächste Zukunft. Die große Rettung hatte wohl gezeigt, daß sich Gott um seines Bundesblutes willen auch des schon verurtheilten Volkes noch mit der alten Wundermacht annehmen könne und wolle, wenn es in Glauben und Buße sich zu ihm kehre. Aber der Grundton der Propheten ist düster. Gottes Gericht steht vor ihrem Auge. „Dies ist noch nicht die Ruhe"; das Urtheil Gottes ist nur verschoben, nicht aufgehoben; die Wege Gottes mit diesem Volke müssen durch den Tod führen.

So eröffnet sich wieder der Blick in eine neue Leidenszeit. Friede und Wohlsein sollen nur bleiben, so lange Hiskia lebt, und in der neuen Weltmacht, die am Horizont aufsteigt, wird ihm der Zuchtmeister Gottes gezeigt[2]. Selbst Assurs Demüthigung war noch keine endgültige. Zwar kam Sennacherib nicht wieder nach Vorderasien, aber er war noch immer ein gewaltiger Kriegsfürst und Eroberer. Esarhaddon und Assurbanipal haben zweifellos noch einmal jene Gegenden zum Ziel siegreicher Feldzüge gemacht[3]. Was wir von der Zeitgeschichte wissen, paßt sehr wohl zu der Ueberliefe-

[1]) Das Kinderopfer ward vielleicht nach der Meinung des Volkes dem Jahve gebracht (Mich. VI, 6. 7. Jerj. VII, 30 f. XIX, 5) und als eine „nicht gute Ordnung Jahve's" von Ezechiel angesehen (XX, 25). Aber der Moloch, um den es sich im Cultus seit Ahas handelte, ist dennoch zweifellos ein kanaanitischer Gott (Jerj. XI, 10 ff. XXXII, 35. XLIV, 15. Ezech. VIII. XVI, 20 ff. XXIII, 37), den nicht erst die exilische Zeit von Jahve unterschied und zu ehren verbot (Lev. XVIII, 21. XX, 2—5. B. Jes. LVII, 5. vgl. 1 Reg. XI, 5. 33. vgl. 7. 2 Reg. XXIII, 13). vgl. Kuenen Jahve en Moloch (Theol. Tijdschr. 1868. 539 ff., gegen Dort).

[2]) Jes. XXXIX, 6 ff. [3]) 2 Reg. XVII, 24 ff. (Inschriften).

Digitized by Google

rung 2 Chr. XXXIII, 11 ff., daß Manasse von Assurbanipal nach Babylon, wo sich der Großkönig nach der Unterdrückung des Aufstandes des Samuges aufhielt, citirt ist, um Rechenschaft über sein Verhalten zu geben. Jedenfalls aber ist er nicht, wie die Chronik in erbaulichem Style berichtet, als ein bekehrter und begnadigter Mann heimgekehrt. Denn für Israels Erinnrung hat seine Sünde das unwiderrufliche Gericht über Judah gebracht[1]). Die Wunden, die er dem Gottesreiche schlug, waren so tief, daß auch der bessere Wille des Josia sie nicht mehr heilen konnte. Zwar sollte Assur das Todesurtheil an Judah nicht vollziehen. Es ging selbst allmählig seinem Untergange entgegen. Neue Völker rangen um die Herrschaft, bis die stolze Königsstadt Niniveh nach langen Kämpfen wirklich erlag. Doch der neue Weltherrscher, der Knecht Gottes Nabokodrossor, sollte um so sichrer Gottes Rath ausführen. Auch Judahs Geschicke eilten zu Ende. Aber in dem Einsturze des alten ehrwürdigen Gotteshauses bauten sich schon die Säulen der neuen unsichtbaren Kirche, die den Einsturz überdauern sollte.

Capitel 14.

Die bewegenden Persönlichkeiten der assyrischen Periode.

Der Prophet.

Literatur: Heinrich Ewald Die Propheten des Alten Bundes, 1840. Bd. 1. S. 1—64. Knobel Prophetismus der Hebräer, 1851. 2 Bde. Kuenen De Profeten en de Profetie onder Israel, 1 u. 2. 1875. W. Robertson Smith The prophets of Israel and their place in history, 1882. Oehler in Herzogs Realencyclopädie in den Artikeln „Prophetenthum des Alten Testamentes" und „Weissagung". (A. 2. v. Orelli.) Karl Köhler Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, 1860. Dillmann Ueber die Propheten des alten Bundes nach ihrer politischen Wirksamkeit, 1869 (Festrede). Hengstenberg Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangelische Kirchenzeitung 1833. 23). vgl. desselben Christologie des Alten Testamentes, Aufl. 2. III b. S. 158 ff. v. Hofmann Weissagung und Erfüllung, 2 Bde. 1841. 44. v. Orelli Die alttest. Weissagung und die Vollendung des Gottesreiches, 1882. Breden-

[1]) Jerj. XV, 4 ff. 2 Reg. XXIII, 26. XXIV, 3.

Digitized by Google

kamp Gesetz und Proph., 1881. Georg Hoffmann Versuche zu Amos (Zeitschr. f. altt. W. III, 87 ff.). Friedr. Köster Die Propheten des Alten und Neuen Testamentes nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt, Leipz. 1838. Redslob Der Begriff des Nabi oder des sogenannten Propheten bei den Hebräern, 1839. J. F. R. Land Over den Godsnamen יהוה en den Titel נביא (Theol. Tijdschr. 1868. 156 ff.). vgl. Kuenen Hibbert lectures 96. Riehm Studien und Kritiken 1865. I. III. 1869. II. (Erweiterter Abdruck 1876). Baur Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, Bd. I. 1860. Gießen. Bertheau Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit (Jahrbücher für deutsche Theologie 1859. II. S. 314 ff. IV. S. 595 ff. 1860. III. S. 486 ff.). Griechische Parallelen vgl. C. Fr. Hermann Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen, und Schömann Griechische Alterthümer, Bd. 2.

1) Erst in der assyrischen Zeit hat die Gestalt des „Propheten" in Israel die Entwicklungsstufe erreicht, auf der sie sich von verwandten Erscheinungen deutlich unterscheidet und für die Religion entscheidende Bedeutung gewinnt. Hier ist also der Ort gegeben, um im Zusammenhange auf diese Erscheinung zu blicken. Sie ist an sich die erste und grundlegende religiöse Gestalt, auf der die Entwicklung der Offenbarung ruht. In prophetischen Herzen ist durch den Geist Gottes eine unmittelbare Gewißheit von dem Willen der Gottheit und eine innre Anschauung von dem geweckt, was sich dem Zeugnisse der Sinne entzieht, und von der reflectirenden oder speculirenden Vernunft immer nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit erkannt werden kann. Die spätere Anschauung sieht schon die in der heiligen Sage verklärten Väter Israels als Prophetengestalten. Das alte Lied Gen. XLIX, 1—28 läßt Jaqob prophetisch reden, und in der Darstellung bei B und E (J. u. E.) empfängt Abraham in „Schlaftrunkenheit" und „heiligem Erschrecken" das „Gotteswort"[1]), und heißt geradezu „Prophet"[2]). Das Segenswort der sterbenden Ahnherrn hat wie ein Prophetenwort unauslöschliche Geltung als „Gottesspruch"[3]). Ja in später Dichtersprache[4]) heißt das Volk selbst Gottes Prophet. Vor Allem aber erscheint Moses recht eigentlich als der Prophet Israels, wie kein andrer mehr aufstand, der ohne Aufhören die Stimme Gottes in seiner ganzen Lebensarbeit hörte[5]).

---

[1]) Gen. XV, 1. 4. 12. 13. vgl. XLVI. 2 ff.
[2]) Gen. XX, 7. [3]) Gen. XXVII, 27 ff. XLVIII, 13 ff.
[4]) Ps. CV, 15. Vgl. die sehr ähnliche Vorstellung im B. Jes. XLIV, 1 ff. XLI, 8. XLIII, 1 ff., überhaupt die Gestalt des „Gottesknechts".
[5]) Exod. XXXIII, 11. Hos. XII, 14. Deut. XXXIV, 10. Bei A (D.) fehlt schon das rechte lebendige Verständniß der Prophetie Num. XII, 6.

Digitized by Google

Neben ihm wird Mirjam als Prophetin gedacht, und der Geist Gottes geht von Moses auf die Aeltesten von Israel über[1]). Und wie es als ein Zeichen böser Zeiten für Israel erscheint, daß vor Samuels Auftreten „das Wort Gottes selten und keinerlei Gesicht" vorhanden war[2]), so läßt das prophetische Gesetz Deut. XVIII, 15 schon Moses selbst weissagend auf eine nie unterbrochene Reihe von Gottespropheten hinweisen, an die Israel sich zu halten habe (Jerj. VII, 25).

Die späteren Schriftsteller denken sich Moses ganz wie einen der späteren Propheten. In Wirklichkeit ist er schwerlich einem Jesaja oder Jeremja ähnlich gewesen. Wir müssen uns die Propheten der Anfänge Israels den Sehern und Weissagern der Nachbarvölker ähnlicher denken, als den Gottesmännern der assyrischen Zeit. Darauf weist uns die Gestalt der Deborah, der Ehefrau und Heldin, zu der die Kinder Israel unter der Palme zwischen Ramah und Bethel „um Recht" kommen[3]). Darauf Samuels Gestalt bei seinem ersten Zusammentreffen mit Saul, und die ekstatischen Prophetenhaufen zu Saul's Zeit[4]). — Es erscheint mir als eine unberechtigte Auffassung, daß die Roim der Hebräer, welche Antworten Jahve's auf bestimmte Fragen gaben, von den ihrem Ursprunge nach kananitischen Nebiim, den in Genossenschaften lebenden Ekstatikern mit ihrer ansteckenden und nicht immer lauteren Schwärmerei, völlig verschieden gewesen seien[5]). Wie sollte der Name Nabi später den großen Propheten Israels ausnahmslos beigelegt und wie sollten Männer wie Samuel und Elias von der Erinnrung Israels mit den Nebiim zusammengeworfen sein, wenn es sich bei den Haufen der Verzückten eigentlich um etwas der israelitischen Religion Fremdes gehandelt hätte? Mag auch das Wort Nabi eine hebräische Etymologie nicht haben, also vielleicht in größerem Sprachzusammenhange entstanden sein, und mag auch 1 Sam. IX, 9, wo das Wort Roeh einfach als alterthümlicheres aber mit Nabi synonymes erscheint, sich als Glosse herausstellen, wir müssen nach den uns erhaltenen Berichten annehmen, daß die israelitischen Propheten der alten Zeit

[1]) Exod. XV, 20. Num. XII, 2. XI, 25 ff. (A [D.]) („o daß sie alle weissagen möchten!"). [2]) 1 Sam. III, 1. [3]) Jud. IV, 4. 5.

[4]) Die Prophetengeschichten Jud. VI, 8. 1 Sam. II, 27 tragen deutlich den Character später ungeschichtlicher Erzählungen.

[5]) Wellhausen, Smend, Kuenen, vgl. dagegen A. König, Offenbarungsbegriff des A. T. I. 68 ff.

Digitized by Google

von den religiös-erregten Schaaren der für Jahve eifernden Nebiim nicht der Art nach getrennt gewesen sind, sondern sich nur durch ihre machtvolle Persönlichkeit und das Ansehn ihrer Stellung als Führer über sie erhoben haben[1]). Und ich kann keinen Grund finden, warum man nicht mit der älteren Ueberlieferung in Samuel den Mann sehen soll, der die begeisterten Haufen der Nebiim Israels zu festen Genossenschaften, zu einem organisirten Stande gemacht hat[2]). Die „Prophetenschulen" werden doch in der That erst seit seiner Zeit erwähnt und erscheinen in Ephraim und Benjamin, — in Ramah, Bethel, Gibea, Gilgal, Mizpah, also da wo Samuel besonders wirkte[3]). Auch konnte Samuel für sein Streben nach Einigung des Volkes Jahve's kein besseres Mittel als die Organisation der prophetischen Begeisterung finden.

Selbstverständlich war die Zugehörigkeit zu solchen Gemeinschaften keine unentbehrliche Bedingung für spätere prophetische Wirksamkeit. Ist doch z. B. selbst Elisa wie es scheint einfach aus ländlicher Wohlhabenheit heraus berufen (1 Reg. XIX, 19). Aber der Regel nach lebten die „Prophetensöhne", wohl auch geradezu „Propheten" genannt[4]), unter der Leitung ausgezeichneter prophetischer Männer, ihrer Väter[5]), wie ja das Verhältniß von Lehrer und

[1]) Daß Männer wie Samuel, Natan, Gad und Elias sich von den gewöhnlichen Ekstatikern sehr unterschieden haben, ist doch viel weniger befremdlich, als daß ein Mann wie Samuel keinen Anstand nimmt, um Geld auf unbedeutende Privatangelegenheiten wahrsagend einzugehen (1 Sam. IX, 7 ff.).

[2]) Er selbst als Prophet 1 Sam. III, 20. IV, 1. vgl. VIII, 7. IX, 6. 19—27, später XV, 16—30. 1 Chron. IX, 22. XXVI, 28. XXIX, 29. (Act. III, 24 *πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουήλ*).

[3]) 1 Sam. VII, 16. 17. VIII, 1. 2. 4. X, 5. 13. XIX, 18 ff. vgl. 2 Reg. II, 1—5. IV, 38.

[4]) בני־הנביאים 1 Reg. XX, 35. 2 Reg. II, 3. 5. 7. 15. VI, 1. IX, 1., — נערים 2 Reg. V, 22. Es ist eine durchaus willkürliche Behauptung, daß später „Nabi" dem früheren „Roeh", „Bne hannebiim" den früheren „Nebiim" entsprochen hätte. Amos wird als Choseh angeredet und weist es dann zurück, als Nabi oder Ben-Nabi behandelt zu werden; er muß also diese drei Ausdrücke als synonyme ansehen VII, 12—15.

[5]) So Samuel, Elias, Elisa, „vor denen sie wohnen" d. h. unter deren Leitung und Aufsicht sie stehen 1 Sam. XIX, 20. 2 Reg. II, 7. 12. 15. IV, 1. 38. VI, 1—5. (Für den Ausdruck vgl. 2 Reg. II, 12. Ps. XLV, 11. Prov. I, 8. 10. 15. II, 1. III, 1. 11. IV, 1. 10.) Die Stelle 1 Sam. X, 12 kann ich keineswegs mit Oehler erklären: „haben sie denn, im Gegensatze zu Saul, ein Geburtsprivilegium?" Es ist die Frage: wer diesem Prophetenhaufen vorstehe, der auch den Saul zum Propheten umbildet. Uebrigens ist das Wort „und wer ist ihr Vater", wie das andre „Saul unter den Propheten" beides als altsprichwörtlich hier nur benutzt. Eher könnte man, mit einer leichten Textänderung, daran denken, daß die Fragenden ihre Verwunderung darüber aussprächen, wie und durch wessen Belehrung denn Saul zum Propheten geworden sei LXX (מי אבידו).

Digitized by Google

Schüler auch in den Sprüchen ähnlich bezeichnet wird. Sie waren in anscheinend bedeutender Zahl. Ahab sammelt 400 Propheten, Obadjah verbirgt ihrer hundert, 50 Propheten werden aus Jericho gesandt, um den Elias zu suchen[1]). Sie bewohnten in den Städten abgeschlossene, klosterähnliche Räumlichkeiten[2]). Bisweilen gründeten sie auch ganz abgesonderte Wohnplätze[3]). Offenbar haben sie der Ausübung bürgerlicher Gewerbe, vor Allem dem Feldbau, nicht entsagt[4]); doch schloß das nicht aus, daß sie von den Freunden der national-religiösen Sache unterstützt wurden, die in ihnen die besten und muthigsten Vorkämpfer der väterlichen Religion und Sitte sahen[5]). Ehelosigkeit kann bei ihnen nicht Regel gewesen sein[6]), wenn sie sich auch wohl meistens von selbst ergab. Ihre Vorsteher sorgten auch für die äußern Bedürfnisse und Angelegenheiten dieser Vereine und benutzten die Glieder derselben zu Aufträgen und Geschäften ihres prophetischen Berufes[7]).

Der Zweck ihres Zusammenlebens war offenbar, in einem ausgedehnteren Kreise begabter und empfänglicher Jünglinge die Begeisterung zu wecken, die sie zu lebendigen Trägern der nationalen Religion machte. Damit aber war die Vorstellung von einer Uebertragung des Propheten-Geistes gewiß verbunden. Nach der Vorstellung des A. T. theilt der Geist sich durch persönliche lebendige Berührung mit (Num. XI, 25). Durch Händeauflegung des Moses strömt der Geist der Weisheit auf Josua über (Deut. XXXIV, 9), und zwei Theile, d. h. ein Erstgeburtstheil, von dem Geiste des Elias gehen auf den Elisa über, nachdem er des Meisters Verklärung gesehen und sein Gewand empfangen hat[8]). Auch Saul kann dem Zuge der Begeisterung nicht widerstehen, die ihm in einem Haufen begeisterter Propheten entgegentritt[9]). So trat man in diese Genossenschaften gewiß mit der Ueberzeugung ein, auch selbst durch die Macht des prophetischen Geistes zum Dolmetscher Gottes zu werden.

---

[1]) 1 Reg. XVIII, 4 ff. XXII, 6. 2 Reg. II, 7.

[2]) Das Wort נָוֶה (1 Sam. XIX, 19–24. XX, 1) bezeichnet wohl wie نَبِيّ die Wohnstätte, Schule, das κοινόβιον selbst (Ew., Oehler).

[3]) 2 Reg. VI, 1 ff. [4]) 2 Reg. IV, 39.

[5]) 2 Reg. IV, 42 (Erstlingsgaben für den „Gottesmann", also gewissermaßen wie eine Gabe an das Heiligthum).

[6]) 2 Reg. IV, 1. [7]) 2 Reg. IV, 1 ff. 38. 42. VI, 1 ff. IX, 1 ꝛc.

[8]) 2 Reg. II, 9. 15. (Nach Ewald zwei Theile Deut. XXI, 17 — gewiß nicht der doppelte Geist.) [9]) 1 Sam. X, 6—11. XIX, 20–24.

Digitized by Google

Als das hauptsächliche Mittel dazu haben wir das persönliche Zusammenleben religiös begeisterter Männer zu denken, schwerlich einen eigentlichen Unterricht in unserm Sinne. Doch wissen wir, daß religiöse Musik, vielleicht verbunden mit Chortanz, als Hauptmittel galt, um Begeisterung zu erzeugen [1]). Wir müssen dabei bedenken, welche Stellung die Musik in der Erziehung z. B. auch der Griechen einnahm, welche Bedeutung ihr noch die philosophischen Schulen theilweise für die Volkserziehung beilegten. Auch in Saul's Lebensgeschichte ist Musik das Mittel, den „bösen Geist von Gott" zu bannen [2]). Es mag nicht unrichtig sein, auch auf den neuern Orient hinzuweisen, wo die fromme Verzückung der Fakirs und Derwische durch Tanz und Gesang genährt wird. Auch liegt es nahe, an Uebung in Rede und Schrift zu denken, aus der sich erklären würde, was Propheten später als Redner und Schriftsteller geleistet haben [3]).

Diese organisirten Prophetengenossenschaften treten uns in der Zeit der Dynastien des Ahab und Jehu als der Hauptkern der national-theokratischen Partei im Nordreiche entgegen. Sie scheinen bald darauf untergegangen oder bedeutungslos geworden zu sein. In Judah haben sie noch später bestanden, wie Amos VII, 14 zeigt. Aber sie scheinen neben dem Gottesdienst in der Hauptstadt, die alles Volksleben an sich zog, wenig bedeutet zu haben. Die Zeiten der Blüthe der Prophetenschulen waren die Zeiten des Gegensatzes zwischen reinem Israelitenthum und Syncretismus. Es ward mit äußern Mitteln, mit der Begeisterung größerer Kreise, um die volle Herrschaft Jahve's in Israel gerungen. Die Prophetie ist eine kämpfende Macht im Staate. Es ist die Heldenzeit der Prophetie, die Zeit, wo Nathan die Dynastie in Judah bestimmt, wo Elias gleich einem zweiten Moses [4]) mit erbarmungslosem Feuereifer gegen den fremden Gottesdienst kämpft, und Elisa den Reichen von Syrien und Ephraim neue Herrscherfamilien vermittelt. Die Urbilder dieses streitbaren Prophetenthums sind Elias und Elisa, deren Geschichte uns eine besondre Schrift darbietet, allerdings schon so stark von Volkssagen umkränzt, daß das rein Geschichtliche sich schwerlich noch sicher ausscheiden läßt. Elias erscheint als Musterbild prophetischer Kraft, Leidenschaft und Begeisterung, Elisa als das

[1]) 1 Sam. X, 5 ff. XIX, 20. 2 Reg. III, 15.
[2]) 1 Sam. XVI, 16. 23. XIX, 9.
[3]) 1 Chr. XXIX, 29. 2 Chr. IX, 29.
[4]) 1 Reg. XIX, 8—11.

Digitized by Google

Vorbild stiller weiser Hoheit und Besonnenheit[1]). Die Noth der Syrerkriege mag in der Seele dieser Männer, vielleicht überhaupt in frommen Kreisen, eine höhere Macht der religiösen Ueberzeugung geweckt haben. Die Propheten scheinen das Volk schon regelmäßig um sich gesammelt, vielleicht geradezu an Neumonden und Sabbathen die Fragenden und Bittenden zu sich gelassen zu haben[2]).

Aber erst seit dem 8. Jahrhundert tritt die Gestalt des Propheten für die Entwicklung der Religion Israels selbst entscheidend in den Vordergrund. Erst diese Zeit kann man als die eigentlich *prophetische* bezeichnen, d. h. als die Zeit, wo sich eine neue höhere Stufe der alttestamentlichen Religion durch prophetische Männer entfaltete. In dieser Zeit erst trennt sich die Gestalt des israelitischen Propheten in voller Schönheit und Klarheit von verwandten Erscheinungen bei andern Völkern. Mit dem Untergange der Prophetenschulen im nördlichen Reiche hört das Prophetenthum auf, eine geschlossene theokratische Macht, „eine Selbstmacht" (Ewald) darzustellen und als solche handelnd und gebietend das Königsrecht Jahve's in Israel geltend zu machen. Wo die Propheten später in die Geschichte des Volkes eingreifen, da thun sie es nur durch die einfache Rede in Warnung, Weissagung und Belehrung. Sie wollen dem Volke den Willen Jahve's und damit den Weg des Heils in das Gewissen schreiben. So ändert sich ihr Auftreten. Mochte auch die ältere gewaltsamere Gestalt des Prophetenthums neben der neuen mehr geistigen noch lange fortbestehen, so mußte sie doch neben der höheren Form zum Zerrbilde dessen werden, was sie einst gewesen war. Die rechten Propheten werden *Volkslehrer*, die aus der Volksgesammtheit Israels durch das Mittel des Wortes ein geistiges Israel sammeln. Und sie werden *Schriftsteller*, gewiß zuerst nur, um Weissagungen für die Tage der Erfüllung aufzubewahren, — aber bald um ihrem Worte überhaupt *bleibende* Wirkung zu verschaffen. Als Lehrer entwickeln sie die prophetische Stufe der alttestamentlichen Religion, die in aller Treue gegen die Religion der Väter dieselbe doch zu etwas Höherem vergeistigt. Als Schriftsteller schaffen sie das bleibendste, klarste und großartigste religiöse Schriftthum, das vor den Briefen des Paulus in Israel entstanden ist.

[1]) 1 Reg. XVII, 1. 4. 14. XVIII, 37 f. 41 f. XIX, 6 ff. 2 Reg. I, 10. 12. II, 1 ff. 8. 14. 19 ff. III, 13. IV, 5. 29 ff. 41. 43. V, 8 ff. 25 ff. VI, 7. 15 ff. 18 ff. VIII, 10 ff. IX, 1 ff. [2]) So scheint es nach 2 Reg. IV, 23.

Digitized by Google

Es war wohl auch in dieser Zeit noch das Gewöhnliche, daß die Propheten aus Kreisen hervorgingen, in denen religiöse Begeisterung gepflegt ward. Sonst könnte Amos es nicht als etwas Besonderes erwähnen, daß er kein berufsmäßiger Prophet noch Prophetenschüler sei [1]). Auch wissen wir, daß bedeutende Propheten wie Jeremjah und Ezechiel aus Priesterkreisen hervorgingen [2]), und daß die größeren Männer des Prophetenstandes wieder ihre Schüler und Jünger hatten, in denen sich die Thätigkeit des Meisters von selbst mehr oder weniger fortsetzte [3]). Doch wurde immer festgehalten, daß das keine nothwendige Bedingung für die prophetische Thätigkeit sei. Auch von der Heerde und den Sykomorenbäumen rief der Geist Gottes seine Diener [4]). Nur mußte jeder echte Prophet von einer Zeit wissen, wo ihm des Herrn überwältigende Stimme die Gewißheit seines Berufes in das Herz gelegt hatte [5]). Ein Gefühl göttlicher Nothwendigkeit mußte den echten Propheten tragen. „Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht? Redet der Herr, wer weissagte nicht?“ [6]).

Auch im nördlichen Reiche erschienen bis zu dessen Untergange immer noch Propheten. Doch wurden sie, im Gegensatze gegen die Stellung, die z. B. Elisa dort eingenommen hatte, in dieser Zeit daselbst ungern gesehen. Man legte ihnen auf „ihr sollt nicht weissagen“ (Amos II, 12). Sie waren ja jetzt nicht mehr im Stande, die nationale Sache Nordisraels und seiner Dynastien gegenüber Judah und dem Hause David zu der ihrigen zu machen. Sie konnten nicht mehr die Verehrung Jahve's im Stierbilde deßhalb ungerügt lassen, weil doch immer Jahve, nicht Baal, mit solcher Verehrung gemeint war. Sie predigten Israels Einheit unter davidischen Königen, und eine bessere Treue gegen den Gott der Väter. „Nach Judah gehe und iß dort Brod und weissage dort; in Bethel sollst Du nicht ferner weissagen, weil's ein Königsheiligthum und königlicher Hoffitz ist“ [7]), diese Worte höfisch priesterlicher Abneigung gegen das freie Prophetenwort werden nicht dem Amos allein gesagt sein. Hosea klagt über bitterste Beschimpfung und Nachstellungen aller Art (IX, 7. 8). Auch zeigt der Umstand, daß Amos aus Judah in das

---

[1]) Amos VII, 14. [2]) Jerj I, 1 (Propheten u. Priester II, 8. 26. VI, 13. VIII, 10. XXIII, 11. 33 f. XXVI, 7. 11. 16. XXIX, 1). Ezech. I, 3. [3]) Jes. VIII, 16. Jerj. XXXII, 13. XXXVI, 4. 32. B. Jes. L, 4. LIV, 13. [4]) Amos I, 1. VII, 14 f. [5]) z. B. Jes. VI, 1ff. Jerj. I, 2 f. Ezech. I, 1 ff. [6]) Amos III, 8. [7]) Amos VII, 13.

Digitized by Google

Nordreich kommt [1]), und daß doch auch wohl der Verfasser von Sach. IX ff. ein Judäer von Geburt ist, der nur zeitweiligen Einfluß im Nordreiche hatte [2]), daß dort keine Stätte für die rechte Entfaltung prophetischer Kraft mehr war. Dennoch ist, selbst in den schlimmsten Tagen Nordisraels noch ein Mann wie Hosea möglich. Und von bedeutendem Einfluß, den das prophetische Wort dort noch immer ausüben konnte, zeugt die Strafrede Sach. XI. Zwar erzählt dort Gott selbst, wie er das Volk geleitet, mit dem Stabe Eintracht (mit Judah) und Huld (Friede mit den Heiden) geweidet und drei Gewalthaber in einem Monate ausgerottet habe [3]). Aber Alles weist doch auf persönliche Schicksale des Propheten als des im Namen Gottes Handelnden, und was von dem Schlusse der Hirtenlaufbahn erzählt wird, das spöttische Fortschicken Gottes mit dem Sclavenlohne für seine Mühe, das kann kaum bloß symbolisch gemeint sein.

Der eigentliche Schauplatz des Prophetenthums aber ist Judah, man kann sogar sagen Jerusalem. Denn selbst Männer aus der jüdischen Landschaft wie Micha von Moreschet [4]) oder der Verfasser von Sach. XII ff. (der seine besondre Theilnahme an den Landstädten Judahs durch die Predigt gegen den Stolz Jerusalems und des Davidshauses und durch die Weissagung bezeugt, daß die Rettung von den Landbewohnern Judahs ihren Anfang nehmen solle) [5]), — haben doch in Jerusalem gelebt und gelehrt. Natürlich war ihre Lage nach der Verschiedenheit der Zeiten sehr verschieden. Unter einem Hiskia und Josia Freunde der Fürsten [6]), ehrenvoll befragt durch Gesandtschaften der Vornehmsten des Hofes [7]), waren sie bedroht und verfolgt unter einem Manasse oder von den Parteien, die den Zidkijjah leiteten [8]), und wurden von einem Ahas unter dem Scheine frommer Ehrfurcht verspottet [9]). Und diese Anfeindungen beschränkten sich keineswegs auf bloße Worte, oder auf Erschwerung ihres Wirkens. Aus der ersten Zeit des Hiskia haben wir deutliche Erinnerungen an wirkliche Verfolgungen, welche die Propheten Jahve's um ihres freien Wortes willen zu dulden hatten [10]). Die verblendete Volksmenge wollte sehr oft die Propheten mit ihren

---

[1]) Amos I, 1. [2]) Sach. IX, 9 ff. XI, 13.
[3]) Sach. XI, 7 ff. [4]) Mich. I, 1. [5]) Sach. XII, 6 f.
[6]) Jes. XXXVII. XXXVIII. 2 Reg. XXII, 12 ff.
[7]) Jes. XXXVII, 2. [8]) 2 Reg. XXI, 16. Jerj. XXVI u. o.
[9]) Jes. VII, 12. [10]) Jes. XXIX, 21. XXX, 10.

Digitized by Google

wenig erfreulichen Weissagungen überhaupt nicht zu Worte kommen lassen [1]). Schon unter Joas fällt Sacharjah der Wuth des beleidigten Volkes zum Opfer [2]). Vor Allem aber hat Jeremjah unter dieser Ungunst zu leiden. Landsleute und Verwandte wollen den verhaßten Unglücksboten tödten; er wird als Landesfeind behandelt, öffentlich angeklagt, in einen todbringenden Kerker geworfen und mit dem Tode bedroht, während Uria wirklich getödtet wird [3]). Aber die Propheten waren auch in ungünstigen Zeiten eine höchst bedeutende Macht in Judah. Sie durften ungestraft den Mächtigen Dinge sagen, die kein Andrer ohne Todesgefahr hätte sagen können [4]). Den Jeremjah hat die Volksgemeine, in ihren Aeltesten vertreten, wirksam gegen die Machthaber geschützt [5]). Und wenn nicht, wie unter Manasse, geradezu die Verehrung Jahve's unterdrückt ward, galt es doch auch in Zeiten starker Gottentfremdung immer für selbstverständlich, daß man den Aussprüchen solcher für wahre Gottespropheten gehaltenen Männer bedeutendes Gewicht beilegte. Auch Zidkijjah sendet an den Jeremjah, um sein Wort für sich zu gewinnen, und fragt ihn später, als er es öffentlich nicht mehr wagen darf, doch im Geheimen [6]). Gottes Mund bei wichtigen Staatsentschlüssen nicht zu fragen, gilt als Zeichen unbesonnener Gottlosigkeit [7]). Ja auch wenn man nicht folgen wollte, hörte man doch wohl prophetische Aussprüche gern zuvor an, „wie ein angenehmes Lied" [8]).

2) Die Prophetie ist nicht ein Eigenthum Israels allein. Es gab bei allen Völkern Männer, denen man besonderen Zusammenhang mit der Gottheit zutraute, und bei denen man Aufschluß über das dunkle Räthsel der Zukunft suchte und erwartete. Oft war die Prophetie zu einem bestimmten Stande geschlossen und mit dem Priesterthum irgendwie verbunden [9]). So erwähnt das A. T.

---

[1]) Mich. II, 6 (Amos VII, 16) „schwatzet nicht schwatzen sie" (Jes. XXVIII, 9 ff. werden die Spottreden der Ungläubigen über den unerträglichen pedantischen Ermahner nachgeahmt). [2]) 2 Chron. XXIV, 20 f.

[3]) Jerj. II. 30. XI, 19. 21. XII, 4 ff. XV, 10. XVIII, 18. 22 f. XX, 1 ff. 10. XXVI, 7 ff. 20 ff. XXIX, 26 ff. XXXII, 2 f. XXXIII, 1 ff. XXXVI, 19. XXXVII, 15 ff. XXXVIII, 6 ff. (Hos. IX, 7 f.).

[4]) Jes. VII, 12 ff. XXII, 15 ff. Jerj. XX, 3. XXII, 13 ff. ꝛc.

[5]) Jerj. XXVI, 16 ff. [6]) Jerj. XXI, 1 f. XXXVII, 17. 21. XXXVIII, 14 ff.

[7]) Jes. XXX, 2. [8]) Ezech. XXXIII, 30 ff. (vgl. dazu 1 Reg. XXII).

[9]) Bei den Arabern ist kâhin (כהן) der Seher. Auch in Israel hing Priesterthum und Seherthum in der ältesten Zeit zusammen Hos. IV, 5. (Sach.

Digitized by Google

Weissager der Philistäer, die zugleich Priester sind [1]). So sind die Priester des Baalcult auch seine Propheten [2]). So setzt die Erzählung von Bileam eine feste und angesehene Stellung solcher Männer bei den Nachbarvölkern Israels voraus [3]), wie auch der Mesastein von einem Worte des Kamosch meldet, durch das der König sich zum Kriegszuge gegen Israel veranlaßt fand. Eine Menge von Gesetzen [4]) und alten Namen [5]) deutet auf Zünfte von Männern und Frauen im Lande Kanaan, die das Wahrsagergewerbe trieben. Bei den Griechen haben wir über ohne Zweifel ähnliche Verhältnisse ausführliche Nachrichten. In manchen Häusern war dort in ältester Zeit das Prophetenthum erblich [6]), so bei den Jamiden, den Klytiaden, den Telliaden ꝛc. Man pflegte dort später die Wahrsager [7]) in zwei Classen zu theilen, die übrigens vielfach verbunden erscheinen. Bald ist die Erleuchtung eine kunstlose nicht erlernte [8]), wenn die Seele im Wachen oder Traumgesicht erleuchtet oder in Ecstase fortgerissen wird. Bald ist sie eine kunstmäßig erlernte in unzähligen Abarten [9]). Zeichen, erbetene oder von den Göttern freiwillig gesendete, wurden untersucht, Vögelflug, Blitz, Sternfall, Sonnen- und Mondfinsterniß, Kometen, Prodigien, später auch die Sternverbindungen. Am Opferthiere beachtete man seine Willigkeit oder sein Widerstreben am Altar, den Brand der Opferstücke, Zeichen und Eingeweide. Man achtete auf Zeichen am Hause und Wege, auf zufällige Rufe von besondrer Vorbedeutung. Man wußte mit Loosen, Sieben, Gerste, Eiern, Ringen und unzähligen andren Dingen nach fester Ueberlieferung und Kunst die Zukunft zu deuten. Beide Arten von Weissagung verlieren sich in die graue Vorzeit und werden schon in der alten Sage verherrlicht. Aber während die Ehre der eigentlich Gottbegeisterten, vor Allem der Pythia, noch bis in späte Zeiten im Steigen war, so daß erst

---

VII, 3.) Auch in Moses (Jethro), Elias (1 K. XVIII, 30 ff.), Samuel (1 Sam. VII, 9. 17. IX, 12 ff.) erscheint beides verbunden. vgl. S. 173. N. 2.

[1]) 1 Sam. VI, 1 ff. [2]) 1 Reg. XVIII, 19. 2 Reg. X, 19.

[3]) Num. XXII, 5. XXIII, 1 ff. XXIV, 3 ff. Mich. VI, 5. Neh. XIII, 2.

[4]) Ex. XXII, 18. Lev. XIX, 26. XX, 6. 27 (ידעני . אוב . עונן) (sonst קסם).

[5]) z. B. Jud. IX, 37 אלון מעננים VII, 1 גבעת המורה.

[6]) O. Müller Gr. Liter.-Gesch. I, 172. Schömann a. a. O. 295.

[7]) Vgl. zu dem Ganzen Schömann a. a. O. II, 266 ff. Hermann a. a. O. 226 ff.

[8]) ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον γένος.

[9]) τὸ τεχνικὸν γένος. Die Stellen aus Plato, Plutarch und Pausanias in den angegebenen archäologischen Werken zu vergleichen (vgl. auch Cicero de divin. I, 18. 41). Bedeutsam ist beides auch bei Aegyptern u. Chaldäern.

Digitized by Google

der Unglaube und Spott der sinkenden Zeiten die Begeisterten als Tolle, Wahnwitzige verhöhnten [1]), ward der Beruf der „Traumdeuter", Bauchredner, Pythone [2]) um erbärmlichen Lohn betrieben und verachtet [3]). Ueberall erschien wohl ursprünglich die Verzückung als Bedingung für Offenbarungen der Gottheit. Plato unterscheidet den eigentlichen *μάντις* von dem bloß auslegenden, dolmetschenden *προφήτης* [4]), etwa wie neben der Pythia der das Orakel aufnehmende und mittheilende Prophet stand [5]). Uebrigens ist auch bei den Griechen die Klage über Lügenpropheten eine alte [6]).

Die Prophetie in Israel hat sich ohne Zweifel aus Verhältnissen entwickelt, wie sie die ringsum geltende Auffassung vom Wahrsager voraussetzt. Alle heiligen Gestalten Israels haben in volksthümlichen ihren geschichtlichen Mutterboden. Gewiß wird sich ja die Erscheinung des Propheten in der ernsten und sittlichen Religion Israels vom Anfang an von der in der üppigen orgiastischen Naturreligion Kanaans unterschieden haben. Aber den Unterschied näher zu fixiren, und etwa durch die Worte Nabi und Roeh zu kennzeichnen, ist bei der Art der Quellen unmöglich. Die ältesten Erzählungen setzen zwischen Gottesorakeln in Israel und bei andern Völkern keineswegs eine deutlich sichtbare Kluft voraus. Ehud kommt als Bringer eines „Gotteswortes" zu dem Heiden Eglon und dieser empfängt ihn ehrfurchtsvoll. Der König von Edom geht mit den Königen von Judah und Israel, um ein Gotteswort des Elisa zu hören [7]). Jud. VII, 13 wird das Traumgesicht eines midianitischen Soldaten ganz in antikem Sinne als Omen aufgefaßt und verwendet. Die Traumdeutung spielt in der heiligen Sage nach C (E.) eine höchst bedeutende Rolle, und zwischen Träumen der Heiden und der israelitischen Ahnherrn wird kein deutlicher Unterschied gemacht [8]). Und an die Seher Israels werden in der alten Zeit vom Volke ganz unbefangen die gleichen Anforderungen gestellt, wie von den Heiden an ihre Wahrsager. Ein besonders schlagender Beweis dafür ist die Art, wie Saul den

---

[1]) Schol. Aristoph. Av. v. 988. bei Schömann 271. Vgl. Pausanias III, 11. 9. X, 9. 7. Herod. IX, 33 ff. (a. a. O. 294).

[2]) Pythone אוב Plutarch de def. orac. 9. Schol. Aristoph. Vesp. v. 1055 (14). [3]) Aristoph. Vesp. 52.. [4]) Plato Timaeus 71 f. *οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς.*

[5]) Herodot VIII, 36. [6]) Sophocles Antig. 1036 (55). Aeschyl. Agam. 1168. Herod. IX, 95. [7]) Jud. III, 20. 2 Reg. III, 11 f.

[8]) Gen. XXXI, 11. 24. XXXVII, 5. 9. 19. XL, 5. 8. 12. 18. XLI, 1. 11. 15. 25. XLVI, 2 (בעל החלמות, פתר, לאלהים פתרנים). vgl. Gen. XX, 3. 6 und oft.

Digitized by Google

Samuel befragt, und wie er zu ihm gewiesen wird [1]). Es erscheint durchaus natürlich, dem Seher Geld zu bieten und Aufschluß über eine Frage des äußerlichsten Privatlebens von ihm zu fordern.

So viel wir wissen, hat für die Prophetie in Israel die handwerksmäßige Art der Wahrsagung keine Bedeutung gehabt [2]). Vor Allem hat die kananitische Todtenbeschwörung als fremdartig und verwerflich gegolten. Das Volk hat zähe an ihr gehalten; aber nicht erst das „Gesetz" verwirft sie, sondern auch für Jahve eifernde Könige wie Saul treten mit größter Härte gegen sie auf. Für leere Täuschung freilich ward sie auch in Israel nicht gehalten, sondern für eine frevelhafte Hinwendung zu fremden Mächten und Künsten. Höchst merkwürdig und gewiß völlig im Geiste der älteren Zeit ist die Erzählung, die den König Saul am Tage vor seinem letzten verhängnißvollen Kampfe bei der Wahrsagerin von Endor Aufschluß über die Zukunft suchen läßt [3]). Sie zeigt uns das Gewerbe des Todtenbeschwörens als ein verbotenes, von dem Könige im Eifer für die Religion Jahves hart verfolgtes. Aber sie zeigt zugleich, daß nicht bloß der Volksaberglaube trotz aller Edicte solches Gewerbe möglich und gewinnreich machte, sondern daß auch die Verfolger selbst in demselben kein nichtiges Spiel mit dem Aberglauben, sondern eine geheimnißvolle und ruchlose Wirkung fremdartiger Kräfte sahen, durch die allerdings ein Blick in das dunkle Reich der Zukunft gewonnen werden könne [4]). — Sonst aber dürfen wir die Wahrsagung in Israel uns nicht zu verschieden von der heidnischen denken.

---

[1]) 1 Sam. IX, 6 ff. vgl. XXIII, 2.

[2]) Solche Formen haben wohl nur an den Priesterheiligthümern gegolten (Efod, Urim, Tummim).

[3]) 1 Sam. XXVIII, 3 ff. Als Erzählung gehört die Stelle allerdings in ziemlich späte Zeit. Aber der Eindruck völliger Naturfrische und Lebenswahrheit in ihr wird Niemandem entgehen.

[4]) Der Vorgang selbst beruhte wie bei ähnlichen griechischen Erzählungen gewiß auf der Bauchrednerkunst (צפצף und הגה Jes. VIII, 19), wodurch die Stimme des Todten als aus der Luft oder Erde kommend nachgeahmt ward, während natürlich nur der Zauberer, nicht der Fragende, die Gestalt sah. Der Todte erscheint als אלהים gleich den Manen V. 13. Den Wahrsagegeist nannte man אוב; das Wort ידעני bezeichnet wohl eigentlich den Wahrsager selbst, dann auch den Geist als „Wissenden" Lev. XIX, 31. Höchst interessant ist die Erzählung der Todtenbeschwörung im neueren Aegypten mit der endlichen Auflösung des Betrugs bei Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter übers. v. Zenker 1852 Bd. II. 84—100. vgl. III, 228 ff. (Note zu S. 12). Uebrigens braucht unser aufgeklärtes Zeitalter nur das Verfahren jedes „Medium" zu betrachten, um Aufschluß über solchen Betrug und die Leichtgläubigkeit auch der Gebildeten zu haben.

Digitized by Google

Der Geist der höheren Religion hat aus dem lebendigen Volksgeiste nicht ein leeres Blatt gemacht, sondern volksthümliche Formen und Anschauungen angeeignet und erst allmählig das ihm Widersprechende ausgeschieden. Die Propheten Jahves waren Begeisterte. Und gewiß war die Begeisterung in jenen Zeiten und Gegenden, wo jeder Gemüthszustand gewaltsamer als bei uns nach außen hervortritt, meistens eine Verzückung mächtigster Art. Von den Tönen heiliger Musik erfaßt, fielen die Propheten in einen Zustand leidenschaftlicher Erregung [1]). Dem Volke hießen sie schlechthin „Rasende" [2]), und zwar war das Wort nicht bloß Ausdruck des Spottes, sondern auch ganz allgemein im Sprachgebrauche üblich [3]). Man muß dabei nicht vergessen, daß noch im heutigen Orient auch der Zustand des Wahnsinns als eine Art von Verzückung gilt, daß man jetzt wie zur Zeit Davids die Wahnsinnigen als unverletzlich hochhält, als Männer an denen Gott ein besonderes Zeichen thut, deren Geist im Himmel weilt [4]), deren Berührung Glück bringt, denen man auch das Unerhörteste nicht versagen darf.

Und wenn wir fragen, wie sich nach der Auffassung des A. T. diese Begeisterten in Israel von denen andrer Völker unterschieden, so darf man nicht etwa die Begeisterung der außerisraelitischen Männer als eine eingebildete, erlogene, und nur die der Propheten Israels als wirklich von höheren Mächten gewirkte vorstellen. Das A. T. denkt auch einen Bileam von dem wahren Gott begeistert, so daß sein Fluch oder Segen von Gewicht ist [5]), denkt Moses in einem gewissen Gleichheitsverhältnisse zu den Weisen und Zauberern Aegyptens [6]), läßt auch heidnische Könige Träume wahrhaft göttlicher Vorbedeutung erfahren [7]), und die Propheten der Philistäer richtig

---

[1]) 2 Reg. III, 15. Elisa. vgl. 1 Sam. X, 5. 9 ff. (XIX, 20 ff.).

[2]) משגע, man vgl. auch in der alterthümlich gehaltenen Schilderung von Bileam das Wort נבא Num. XXIV, 4.

[3]) Spottwort Hos. IX, 7, anders 2 Reg. IX, 11. Jerj. XXIX, 26. (Deut. XXVIII, 34). vgl. Odyssee XX, 360.

[4]) Vgl. die alte Erzählung 1 Sam. XXI, 13—15, wo die Heilighaltung des משגע, משרתו als Solchen durchklingt. Für den neuen Orient vgl. Lane a. a. O. II, 41. Schulz Leitungen des Höchsten ꝛc. (bei Paulus Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient Bd. VI, 149. 156. VII, 84).

[5]) Allerdings erst in einer spätern Vorstellung, die aber als Vorstellung für das Gesagte beweist, Num. XXII, 6. XXIII, 5. XXIV, 3 ff. Micha VI, 5. Neh. XIII, 2. Jos. XXIV, 9. 10. (Die Geschichtsauffassung von A (D.) duldet solche Gleichstellung nicht mehr Num. XXXI, 8. 16. Jos. XIII, 22). [6]) Exod. VII, 11. 22. VIII, 7 (18. IX, 11).

[7]) Gen. XX, 3. 6. XL, 5 f. XLI, 1 ff. 25. 28 (C [E.]).

Digitized by Google

weissagen[1]); kurzum „der Gott“ redet auch außerhalb Israels. Die älteren Stücke des A. T. sind in Betreff des Verhältnisses Israels zur Völkerwelt durchschnittlich noch sehr unbefangen. Erst mit den späteren Kämpfen und vor Allem mit der genaueren schriftstellerischen Durchbildung des Gesetzes beginnt die schroffe Sonderung. — Bei heidnischen und israelitischen Propheten wird angenommen, daß eine Wirkung der Gottheit sie über den Seelenzustand gewöhnlicher Menschen hinaushebt, und in ihnen ein wunderbares Wissen von den Dingen der Zukunft und der übersinnlichen Welt hervorruft. Das Unterscheidende der Propheten Israels darf nur in dem Inhalte dessen, was sie erleben, gesucht werden. Sie sind zu geistigen Führern in dem Volke der Religion Jahve's, des heiligen auf sittliche Ziele gerichteten Gottes berufen. Ihre Begeisterung tritt in den Dienst einer großen und heiligen weltgeschichtlichen Aufgabe. Durch diese sittlich-religiöse Aufgabe löst sich die Prophetie Israels mehr und mehr von den verwandten Formen. Sie dient dem Gott, der ein Reich sittlicher Zwecke baut. Wie auch in der Naturreligion das religiöse Gefühl, und die allgemeine Offenbarung Gottes in Natur- und Menschengeist nicht fehlen, so ist auch in den Propheten außerhalb Israels wahre prophetische Begeisterung. Aber Israels Prophetie dient der Religion des Heils. Sie ist in den großen geschichtlichen Zusammenhang göttlicher Zwecke gestellt. So sieht das Deuteronom[2]) das einzige sichre Kennzeichen des ächten alttestamentlichen Propheten in der Treue gegen den Gott Israels. Alle andern Gaben, selbst die Wunderkraft, geben dafür noch keine Sicherheit. Die Propheten sind Träger des heiligen Geistes, also in besonderem Sinne das, was Israel im Unterschiede von den Völkern ist, „heilig“, Gott zugeeignet. Sie tragen die „Thorah“ Gottes in ihrem Herzen, wie sie zuerst in eines Propheten Herz geschrieben ward. Die Prophetie ist gleichsam, wie in der Natur der Regenbogen, ein stetes Zeugniß des Bundes Gottes mit Israel, eine stete Bürgschaft der Liebe Gottes, die ihr ewiges Licht durch das Dunkel der Welt leuchten läßt.

3) An ein bewußtes Betrügen der Propheten zum Zwecke des Gewinns, wie die späteren Zeiten es voraussetzen, hat die ältere Volksanschauung offenbar nirgends gedacht. Wenn ein Prophet die Unwahrheit sagt, so beseelt ihn entweder eine falsche ohnmächtige

[1]) 1 Sam. VI, 2 f. [2]) Deut. XIII, 1 ff.

Digitized by Google

Gottheit, oder Gott will in seinem Zorne über die Sünde Israels das Volk verderben und sendet deßhalb einen „trügenden Geist", einen „bösen Geist vom Herrn" in die Propheten. Hier ist vor Allem die interessante und malerische alte Erzählung 1 Reg. XXII, 5 ff. zu vergleichen. Die Propheten, welche „Friede, Friede" rufen, während doch der Gotteszorn ein schreckliches Gericht beschlossen hat, sind nicht als handwerksmäßig redende Betrüger gedacht, wie später die Gegner eines Micha oder Jeremjah. Gott verwirrt sie in seinem Zorne [1]). Und auch der wahrhafte Gottesprophet muß selbst zuerst nach Gottes Willen die Unwahrheit sagen, weil er die Absicht Gottes erkennt, den König zu verblenden (V. 15). In 2 Sam. VII, 3. 4 ist nicht das Gleiche gemeint. Denn was Nathan dem David zuerst sagt, ist nur der Eindruck, den der Vorsatz des Tempelbaues auf sein eignes Herz macht. Erst die zweite, abweisende, Antwort erscheint als „Gotteswort".

In der eigentlich „prophetischen Zeit" ändert sich das Verhältniß in manchen Stücken. Zwar steht das Volk in einer immer steigenden Berührung mit den Nachbarvölkern, und die Propheten müssen die häufige Anwendung heidnischer Wahrsagungsformen fortwährend tadeln. Nicht bloß in Aegypten werden Zauberer, Wahrsagegeister und kluge Männer genannt [2]). Nicht bloß in Chaldäa erscheinen Wahrsager, Schwätzer, Beschwörer, Sterndeuter [3]), während Niniveh selbst die Zauberin heißt [4]). Sondern auch in Israel wird das Befragen der Terafim und das Zuratheziehen von Holz und Stein erwähnt [5]). Ezechiel, der Dichter des Hiob und andre Dichter, reden von dem Befragen der Eingeweide und der Leber, von dem Pfeillosen, von den „Verfluchern des Tages, geschickt, den Livjathan aufzuregen", d. h. von astrologischen Beschwörern, und wissen von gebräuchlichem Schlangenzauber [6]). Das Deuteronom und die Geschichtsbücher setzen voraus, daß mannigfache derartige handwerksmäßige Künste der Wahrsagerei in dem Volke geübt wurden [7]).

[1]) Natürlich fühlen sich diese Männer durch die Enthüllung des Micha auf's Tiefste in ihrer Prophetenehre verletzt, und sprechen „ist der Geist Gottes von mir weggegangen, um mit Dir zu reden?" (24). Die Erzählung 2 Reg. VIII, 10 ist schwerlich in gleichem Sinne gemeint. Doch ist ihr Text dunkel und unsicher. [2]) Jes. XIX, 3 (אבות, אטים, ידעונים).

[3]) Ezech. XXI, 26. 28. Z. J. XLIV, 25. XLVII, 10. 12. vgl. Jerj. XXVII, 9. L, 36 (כשפים, בדים, קסמים, הבדים). [4]) Nah. III, 4.

[5]) Hos. III, 4. IV, 12. Sach. X, 2.

[6]) Ezech. XXI, 26. Hiob III, 8. Ps. LVIII, 6.

[7]) Deut. XVIII, 9 ff. 2 Reg. XVII, 17. XXI, 6. XXIII, 24 (außer den angeführten Worten נחש, מנחש, שאל אוב, דרש אל־המתים).

Digitized by Google

Jesajah klagt, daß das Land voll ist von den Zauberkünsten der Philistäer und der Morgenländer [1]), und Jeremjah kennt Propheten, die bei Baal weissagen [2]). Offenbar blühte bis zum Exile neben anderem Aberglauben die alte Unsitte, nach heidnischer Art die todten Volkshäupter als Manen (Elohim) zu beschwören, indem man die zirpende Stimme der Luftbewohner, die dumpf stöhnende der Unterirdischen durch Bauchrednerkünste nachahmte [3]). Das sind die Künste, die Gott zu nichte macht [4]). Dagegen will der Dichter in Bileam ein alterthümliches fremdartiges Prophetenthum schildern, das der wahre Gott hervorruft, so daß durch des Sehers fremdartige Erscheinung und unlauteren Willen der Geist der wahren Gottesweissagung übermächtig siegend hindurchbricht [5]).

Die heidnische Form der Wahrsagung wird seit dem 8. Jahrhundert überall bestimmt als dem heiligen Volke nicht geziemend bekämpft [6]). Und das prophetische Gesetz verbietet dem Volke, Gottes Absichten für Gegenwart und Zukunft durch die Künste fremder, abergläubischer Wahrsager zu erforschen. Gott will aus Israel selbst Propheten erwecken, die wie Moses ohne abergläubisches Geheimniß dem Volke den Gotteswillen darstellen sollen [7]). Weil das Volk am Horeb furchtsam verlangt hat, nicht selbst mit Gott zu verkehren, weil also die sinnliche Schwäche des Volkes es unmöglich macht, daß es selbst des Gotteswillens unmittelbar gewiß wird, soll es ihn durch Männer, die Gott ihm sendet, gläubig vernehmen. Das Zeichen für wahre Prophetie aber ist weder Wunder noch eingetroffene Weissagung. Beide sind selbstverständlich bei echten Propheten. Aber sie können auch falschen Propheten verliehen werden und dann eine Prüfung der Treue Israels gegen die Offenbarung beabsichtigen. Das einzige wirkliche Zeichen ist die Uebereinstimmung des Propheten mit dem Gesetze, die Treue gegen den Bund [8]).

Viel gefährlicher ist in diesen Zeiten das Auftreten eines falschen Prophetenthums Jahves in Israel gewesen, —

---

[1]) Jes. II, 6 (ילדי־נכרים, מקדם). [2]) Jerj. II, 8. XXIII, 13 f.
[3]) Jes. VIII, 19. vgl. XIX, 3. 12. XXIX, 4. אבות, ידעונים, חכמים. Das Wort Elohim Jes. VIII, 19 bezeichnet eben die מתים ganz wie 1 Sam. XXVIII, 13 (sollte nicht ein Volk seine Elohim befragen, für die Lebenden die Todten?), vgl. sonst Jerj. XXVII, 9. Micha V, 11 für den fortdauernden Aberglauben.
[4]) B. J. XLIV, 25. [5]) Num. XXIII. XXIV. vgl. Mich. VI, 5.
[6]) Jes. VIII, 19 ff. [7]) Deut. XVIII, 9 ff. (Num. XXIII, 23).
[8]) Deut. XIII, 2. 3. 6, vgl. XVIII, 22 (אות mit בוא).

Digitized by Google

eines Prophetenthums, das bei Jahve weissagt, aber was er nicht geboten hat[1]). Auch in dieser Zeit fehlt die Vorstellung nicht ganz, daß der zürnende Gott einen trügerischen Geist giebt, um das Volk durch falsche Weissagungen zu strafen[2]). Ja bei Micha wird mit der bewußten Lüge der Propheten doch eine göttliche Wirkung auf sie verbunden gedacht, und das völlige Aufhören göttlicher Mittheilung erscheint erst als die Strafe des Mißbrauchs der Prophetengabe[3]). Und rein geschichtlich betrachtet dürfen wir voraussetzen, daß solche Männer, die sich durch die Geschichte als „falsche Propheten" erwiesen haben, oft persönlich durchaus davon überzeugt gewesen sind, den Willen Jahves zu verkündigen[4]). Im Ganzen aber erscheint das Lügenprophetenthum als ein bewußtes, frevelhaftes Gewerbe. Die Lügner reden aus ihrem Herzen, was Gott nicht gesagt hat[5]). Die Mittel zu solchem Betruge lagen nicht fern. Die Propheten hatten der Natur der Sache nach eine besondere äußere Erscheinung und Ausdrucksweise. Der Pelzmantel und das härene Trauergewand machten sie kenntlich[6]). Die Ausdrücke „Spruch Gottes" „Ausspruch Gottes" „so hat Gott gesagt" „Gott schwört" treten als stehende Redeformen schon in der Sage der Urzeit hervor[7]). Und so dornenvoll der Prophetenberuf für den Gewissenhaften war, für den Gewissenlosen mußte er nicht ohne leichten Gewinn und verhältnißmäßig angesehene Stellung sein. So gab es ein Prophetenthum, das nach Brod ging[8]). Selbst Frauen waren nicht selten, die mit bestimmten Wahrsageformen um elenden Lohn Menschen täuschten, oder wie Ezechiel es nennt, Seelen

---

[1]) Jerj. XIV, 14 f. XXIII, 9. 11. 25 f. 30 f. Thren. II, 14. Ezech. XIII, 9. 23. (Deut. XIII, 6). [2]) Hos. IX, 7 (IV, 5). Jes. XXIX, 10. Ezech. XIV, 9. [3]) Mich. III, 6 ff. Jerj. IV, 10. Ezech. XIV, 9.

[4]) Smend „In den wahren und falschen Propheten standen neuer und alter Glaube sich gegenüber. Die falschen Propheten hatten die Vergangenheit für sich, wenn sie von einem Bruch zwischen Jahve und Israel Nichts wissen wollten. Die Prophetie war von Haus aus die Trägerin der national-religiösen Begeisterung gewesen. Die neuen Propheten stehen auf einem persönlichen Berufe durch Jahve".

[5]) Jerj. XXIII, 16. Ezech. VII, 26. 27. XIII, 2. 3. 10. 17. Mich. II, 11. Sach. XIII, 2 (רוח הטמאה, חזון לבם, הלך רוח). vgl. Jes. IX, 14 (Gloſſe) נביא מורה שקר, כזב, חזון שוא, Jerj. V, 31. VI, 13. VIII, 10. Ezech. XII, 24. XIII, 6 f. XXII, 28. Zeph. III, 4.

[6]) Sach. XIII, 4. vgl. 1 Reg. XIX, 19. 2 Reg. I, 8. II, 13.

[7]) Vgl. Gen. XXII, 16. 1 Reg. XVII, 2. 8. XVIII, 1. XXI, 17. XX, 28. 2 Reg. VII, 1; besonders stark Jerj. XXIII, 25. 33 f. 36. 38. Ezech. XIII, 6 f. XXII, 28. (Der interessante Ausdruck Ps. XXXVI, 2 נאם פשע.)

[8]) Amos VII, 12 (die Verbindung von „Weissagen" und „Brod essen"). Mich. III, 5. 11. Sach. XIII, 3. 5. vgl. B. Jes. LVI, 10 f.

Digitized by Google

jagten und mordeten [1]). Lügenpropheten finden sich noch unter den Weggeführten in Babel, und Jeremjah macht offenbar zwischen ihnen und den Wahrsagern von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon keinen wesentlichen Unterschied [2]). Sie sind gleichsam verschworen mit einander, das Volk über sein wahres Heil zu täuschen [3]). Ueppigkeit und leichter Gewinn ist ihr Ziel [4]). Sie denken nicht daran, in den Riß zu treten und für das Volk zu streiten am Tage des Herrn. Sie sind stumme aber gefräßige Hunde für die Heerde Israel [5]). Ihr Streben ist, mit dem Volke gut zu stehen, das nicht Wahrhaftiges, sondern „Schmeicheleien" hören will. So lieben sie es, Glück zu prophezeien, Friede, Friede zu rufen, wo kein Friede ist [6]). Und zugleich machen sie sich gefürchtet: „wer ihnen nicht für den Mund giebt, gegen den heiligen sie Krieg" [7]). Der Gedanke, eine Besserung des Volkes zu bewirken, liegt ihnen fern. Den Gerechten betrüben sie; den Frechen bestärken sie [8]). Und so stehlen sie einerseits die Worte der echten Propheten, nämlich ihre Glückweissagungen, um sie am unrechten Orte, ohne die Bedingung der Buße und Umkehr des Volkes, zu verwerthen [9]). Andererseits spotten sie über die echten Propheten als über schwerfällige Hofmeister, die nicht zu leben wissen, während sie selbst in ihren Weissagungen eine Sicherheit zu haben meinen gegen Tod, Schattenreich und jedes Verderben [10]). So kämpften Propheten gegen Propheten mit Gottesworten und Zeichen [11]). Und wo dieses falsche Prophetenthum sich in bestimmten Schulen und Familien forterbte, da konnte der echte Prophet wohl weissagen, daß in Zukunft überhaupt keine Propheten mehr auftreten sollen [12]). Gott wird das Lügenwerk solcher Männer vernichten, die Israels Verderben verschulden [13]). Zwischen ihnen und den echten Propheten gab es sichre Unterschiede. Das Gericht Gottes in der Weltgeschichte

[1]) Ezech. XIII, 17 ff.
[2]) Jerj. XXVII, 3. 9. 10. XXIX, 8 f. 15. 21. [3]) Ezech. XXII, 25.
[4]) Jes. XXVIII, 7. Jerj. XXIX, 23. 31. B. J. LVI, 10 f.
[5]) Ezech. XIII, 4. B. J. LVI, 10.
[6]) Mich. II, 11. III, 11. Jes. XXX, 10 ff. B. J. LVI, 10. 11. Jerj. V, 31. VI, 14. VIII, 11. XIV, 13. XX, 6. XXIII, 9 ff. 16 ff. XXVII, 14 ff. Ezech. XI, 2 ff. XIII, 10. 16 (von Wein und Meth plaudern).
[7]) Mich. III, 5 (Thren. II, 14). [8]) Ezech. XIII, 22.
[9]) Jerj. XXIII, 30. [10]) Jes. XXVIII, 7—18.
[11]) So z. B. Jerj. XXVII, 14. XXVIII, 1 ff. 10 ff. Ezech. XIII, 1 ff.
[12]) Sach. XIII, 2 ff.
[13]) Jes. XXVIII, 19 „es kommt eine Zeit wo es eitel Schrecken sein wird, Predigt zu hören". Ezech. XIII, 8 f. (XXII, 28).

Digitized by Google

macht die Lügen der falschen Propheten zu nichte [1]). Der wahre Gottesprophet allein hat die Kraft des Geistes Gottes, die sich in guten und bösen Tagen bewährt als ein Feuer, als ein Hammer, der Felsen zertrümmert [2]). Vor Allem aber hat, wie Jeremjah hervorhebt, jede echte Prophetenrede durchaus sittlichen Charakter. Sie verkündigt nie bedingungslos Glück und Heil, ohne die Sünder zu strafen und zur Buße zu rufen. Propheten, die nur von Glück und Segen zu sprechen wissen, als ob Jahve nicht ein Gott des Rechts, sondern partheiisch wäre, sind immer falsche Propheten, die nach ihrem eigenen und nach des Volkes Herzen reden [3]).

4) Die meisten Prophetennamen aus der älteren Zeit bezeichnen einfach besondre Begeisterung und Wissen um verborgene Dinge. Die älteste Bezeichnung ist „Seher", „Schauer", d. h. Männer, die eine durch Gott geweckte Anschauung von Dingen haben, welche dem gewöhnlichen Menschen verborgen sind, sei es in Beziehung auf die Zukunft oder auf die dunkeln Gebiete der Gegenwart [4]). Von der überströmenden Begeisterung ihres Auftretens und Redens nannte man sie „Nebiim" [5]) und trug diesen Namen bis auf Moses und Abraham zurück [6]). Die Bedeutung dieses Wortes im Sprachgebrauche kann nicht wohl zweifelhaft sein. Wo der eine Schriftsteller sagt, daß Aaron dem Moses als „Mund" zu dienen habe, sagt der andre, daß Moses dem Aaron wie Gott, Aaron dem Moses wie ein Nabi sein solle [7]). Das offenbar erst denominativ gebildete Hitpael des Wortes bezeichnet das Umherrasen unter dem Eindrucke einer höheren zwingenden Macht und einer unwiderstehlichen Begeisterung [8]). Die Verbindung des Niphalstammes mit einem Gottesnamen durch die Präposition ב [9]) zeigt deutlich, daß an ein Reden unter dem Einfluß einer Gottheit, sei es des Gottes von Israel oder des Baal [10]), gedacht wird. Also ist der Nabi der unter

---

[1]) Deut. XVIII, 22. Jerj. XXVIII, 9. XXXVII, 19.
[2]) Mich. III, 8. Jerj. XXIII, 29. [3]) Jerj. XXIII, 21 f. XXVIII, 8. 9.
[4]) חזה. ראה. 1 Sam. IX, 9 (Glosse?) „früher in Israel sprach man so, wenn man Gott fragen wollte: auf, wir wollen zu dem Roeh. Denn was man heute Nabi nennt, nannte man früher Roeh" (11. 18. 19). Die absichtlich alterthümelnde Redeweise der späteren Zeit liebt solche Ausdrücke 2 Chron. XXIX, 25. 30. Haggai und Sacharja lieben auch besonders Formeln wie „so sagt Gott" ꝛc. [5]) נבא. [6]) z. B. Deut. XXXIV, 10 (A [D.]).
[7]) Exod. VII, 1 (A [D.]). vgl. IV, 16 (E [E.]).
[8]) Num. XI, 26. 27. 1 Sam. XVIII, 10. 1 Reg. XVIII, 29 (התנבא).
[9]) Jerj. II, 8. [10]) So 1 Reg. XVIII, 19. 2 Reg. X, 19. Jerj. II, 8. XXIII, 13 f.

Digitized by Google

dem Einflusse der Gottheit, als ihr Werkzeug, begeistert Redende. Denn Nabi ist niemals ein Sprecher im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern ein Mann, der unwillkürlich von dem Gottesgeiste bewältigt redet, was ihm der Geist zuflüstert [1]). Ob das Wort überhaupt eine hebräische Etymologie hat, und welche, wird sich schwer bestimmen lassen. Die Versuche, es an נבע anzulehnen [2]), und passivisch als „Eingeflüstert, Inspirirt", oder besser intransitiv activisch als „Geheimnißvoll redend" [3]) zu erklären, sind keineswegs befriedigend [4]). Dagegen ist zweifellos, daß der Sprachgebrauch ein ecstatisches Reden ausdrücken will [5]). Verwandt ist der Ausdruck „Rasende", sowohl als Scheltwort, wie in mehr gleichgültiger Weise gebraucht [6]). Der Prophet heißt ferner „Mann des Geistes" [7]), auf dem Gottes Geist ruht [8]), den der Geist wie ein Gewand umkleidet und auf den er fällt [9]). Die Hand Gottes, auch schlechthin „die Hand" genannt, ergreift ihn [10]); er ist das Werkzeug einer höheren Macht [11]). Er empfängt Worte aus Gottes Munde [12]), so daß auch er „Gotteswort" redet [13]), „Gottesspruch" [14]), Ausspruch des Herrn [15]), Schwur Gottes [16]) verkündigt. In absichtlich alterthümlich gehaltener Rede heißt der Prophet „der Mann, der Gottes Sprüche hört, geschlossenen Blickes, aber geöffneten innren Auges, der nieder fällt unter einer höheren Macht" [17]). Andre Namen sollen das eigenthümliche Wesen des israelitischen Propheten bezeichnen.

---

[1]) 1 Reg. XIX, 11—15. Hiob IV, 16 vgl. דממה וקול mit (קול דממה).
[2]) נבע, (hiphil. Ps. XIX, 3). vgl. נאם. נהם. בוע.
[3]) Ewald Ausf. Gramm. d. hebr. Sp. § 149 e.
[4]) Bei den Arabern ist Nabi der Sprecher, bei den Chaldäern ist Nabo der Götterbote. Ganz unwahrscheinlich ist Land's Annahme, daß das Wort (nach der Form נזיר ꝛc.) eine Nifalform von בוא darstelle = ἐνθεος, „in den ein Höherer eingegangen ist".
[5]) 1 Sam. X, 5. 10. XIX, 20. 1 Chron. XXV, 2. 3. Jerj. XXIX, 26.
[6]) 2 Reg. III, 15. IX, 11. Jerj. XXIX, 26. Hos. IX, 7.
[7]) איש הרוח Hos. IX, 7. [8]) B. J. XLVIII. 16. LXI, 1.
[9]) לבש 2 Chron. XXIV, 20. צלח על 1 Sam. X, 6. XVI, 13. גזל על Ezech. XI, 5. [10]) Jes. VIII, 11 (Ezech. III, 14. 22. VIII, 3. XXXIII, 22. XXXVII, 1. XL, 1). [11]) Jes. XX, 2.
[12]) Num. XXIII, 5. 12. 16. Deut. XVIII, 18. Ezech. XXXIII, 7 (Deut. I, 26. 43. IX, 23). [13]) דבר ה an unzähligen Stellen.
[14]) נאם ה, eigentlich „Gemurmeltes, Orakelspruch", z. B. Am. II, 11. 16. Mich. IV, 6. V, 9. [15]) משא דבר ה von (קול) נשא „erhobener Spruch", z. B. Jes. XXI, 1. 11. 13. XXII, 1. Nah. I, 1 — (später verdreht in „Last" Jerj. XXIII, 33). [16]) נשבע ה z. B. Zeph. II, 9. B. J. XIV, 24. XLV, 23 (vgl. כה אמר ה Ezech. III, 11. 27, schon 1 Sam. II, 27. X, 18). [17]) Num. XXIV, 3 ff. B. J. L, 4. 5.

Digitized by Google

So der alte Name „Gottesmänner“ [1]). So der Ausdruck „Knecht Jahves“, der später bis auf Moses zurückgetragen wird [2]). So in der prophetischen Zeit Worte, wie Wächter (weil sie von ihrer geistigen Warte aus in der Nacht, die dem ungeweihten Auge Gottes Pläne verbirgt, das Kommende sehen und das Volk warnen können) [3]), Späher (die dafür einzustehen haben, daß das Volk nicht unvorbereitet von dem Geschicke überrascht wird) [4]), Hirten (denen die Volksheerde zur Hut und Leitung anvertraut ist) [5]), Schmelzer (die das edle Metall Israels aus den Schlacken zu lösen haben) [6]). Seit der exilischen Zeit nannte man die Propheten wie die Priester auch „Boten, Engel Jahves“ [7]).

Ihr Leben ist nicht das ihrige. Auch wo sich Fleisch und Blut im Leiden empören, wo der Mund schweigen möchte von dem Namen Gottes [8]), sie müssen reden. In ihrem Herzen wird es wie brennendes Feuer und sie können es nicht tragen [9]). Keine Ruhe, keine Freude und Sicherheit, keine Menschengunst steht ihnen frei. Sie tragen Schmach um Gottes willen. Er fordert von ihnen Rechenschaft, wenn sein Volk ungewarnt ins Verderben geht (Ezech. III, 17 ff. XXXIII, 1 ff.). Sie, welche Gottes Wort mit Begier aufnehmen, müssen traurig und ernst gehen in dem allgemeinen Leichtsinn [10]), so daß sie selbst den Tag ihrer Geburt verwünschen [11]). Wenn sie fliehen möchten vor ihrem Beruf, Gott ist ihnen zu stark, er überredet sie [12]). Oder seine Allmacht zwingt sie zurück zu dem

---

[1]) איש האלהים, von Moses Jos. XIV, 6 (A [D.]). Aber von Andern schon Jud. XIII, 6 ff. 1 Sam. II, 27. IX, 6. 7. 10. Stehend ist der Ausdruck in den Erzählungen von Elias und Elisa.

[2]) עבד יהוה, bei A (D.) von Moses Jos. XIV, 7. XVIII, 7. Sonst Jes. XX, 3. Jerj. VII, 25. XXV, 4. XXVI, 5. XXIX, 19. XXXV, 15. Sach. I, 6. 2 Kön. XVII, 13. XXI, 10. XXIV, 2. Sie stehen vor Gott als seine Diener Jerj. XVIII, 20. 1 Kön. X, 8. XVII, 1. 2 Kön. III, 14. V, 16.

[3]) Jes. XXI, 11 ist der Ausdruck שמר noch ganz volksliedartig. Dann erscheint er B. Jes. LXII, 6 technisch. — B. Jes. XLIII, 27 heißen wohl die Propheten als Dolmetscher zwischen Gott und dem Volke מליצים, wie die Engel bei Hiob XXXIII, 23.

[4]) צפים, מצפים (Hos. IX, 7 von Ephraim, B. Jes. LVI, 10 von berufsuntreuen Propheten). Hab. II, 1. (Auf die Warte treten, um Gottes Antwort zu erfahren.) Jerj. VI, 17. Ezech. III, 17. XXXIII, 2. 7. Micha VII, 4 ist der „Tag der Späher“ der von den Propheten geweissagte Tag. 2 Sam. XVIII, 24 ff. steht Späher wo sonst Wächter steht.

[5]) Sach. XI, 4 f. [6]) Jerj. VI, 27. [7]) B. Jes. XLIV, 26. Hagg. I, 13. vgl. Mal. III, 1. Koh. V, 5. [8]) Jerj. XX, 7.

[9]) Jerj. XX, 9. vgl. VI, 11. XII, 5 ff. Am. III, 8. Jon. I, 13.

[10]) Jerj. XV, 10 ff. XX, 7 f. B. J. L, 4 ff. [11]) Jerj. XV, 15. XX, 14 ff. 1 Reg. XIX, 10. [12]) Jerj. XX, 7.

Digitized by Google

Berufe den sie verlassen möchten [1]). Wie Most in den Schläuchen, so gährt der Geist Gottes in ihnen, und zwingt sie zu reden, ohne Rücksicht auf Menschen [2]). „Sie waren die ersten Helden der göttlichen Wahrheit. Ihrem Muthe und ihrer Treue verdankt die Welt die höchsten Güter" (Smend). Dieser ihr schwerer Stand ist zugleich der Stand höchster Würde. Sie sind als Gottes Diener geweiht, gereinigt von Lippen [3]), vom Mutterleibe an berufen, ja schon erkannt und geheiligt, ehe Gott sie im Mutterleibe bildete, von Gott gesandt mit seinem Geiste [4]). In der Gluth und Kraft seines Geistes gehen sie, sein Wort zu predigen [5]). Ezechiel muß das ganze Buch der göttlichen Weissagungen essen; es muß ihm sogar süß sein, d. h. er thut mit dem Gefühle der Vollmacht Gottes und gern sein menschlicherweise schweres Amt [6]). So sind die Worte der Propheten „Belehrung und Zeugniß", an die sich das Volk zu halten hat und sie selbst sind Wunder und Zeichen von Jahve für Israel [7]). Darum wird auch ihre Fürbitte gehört. Sie können für das sündige Volk mit der Hoffnung der Erhörung eintreten [8]), und man sucht ihr Gebet [9]). Und dasselbe erscheint so mächtig, daß Gott wo er nicht mehr Gnade gewähren kann, dem Propheten überhaupt verbietet, für das verlorne Volk zu beten [10]). Ja was ihnen geschieht, das geschieht Gott selber [11]).

5) Die Berufsgewißheit der Propheten ruhte in dem Bewußtsein, nicht aus sich „aus ihrem Herzen" [12]) zu reden, sondern im Auftrage Gottes, von ihm gesendet. So wußten sie sich mit schlechthin unwidersprechlichem Ansehen ausgestattet, und ihre Worte bedurften keines Beweises. Was sie redeten und thaten, war ihnen Gottes Rede und That, eine unabweisbare innre Nöthigung. Um

---

[1]) Jon. I, 3 ff. II, 1. 11. vgl. Num. XXII, 9 ff. 12 ff. 18 ff. XXIII, 8. XXIV, 13. [2]) Der Ausdruck aus den Elihureden Hiob XXXII, 18 ff.
[3]) Jes. VI, 7 ff. vgl. Mich. III, 8. Jerj. I, 9.
[4]) Jerj. I, 5. Z. B. XLVIII, 16. XLIX, 1 ff.
[5]) Jerj. I, 7. XXIII, 29. Ezech. III, 10. 14. Sach. VII, 12.
[6]) Ezech. II, 8 f. III, 3. [7]) Jes. VIII, 16. 18. 20.
[8]) Deut. IX, 14. 19 f. 26 f. X, 10. 1 Sam. XII, 19. 23. 2 Reg. XIX, 4. Amos VII, 2. 5.
[9]) Jes. XXXVII, 4. Jerj. XXXVII, 3 ff. XLII, 2 (vgl. Num. XXII, 6).
[10]) Jerj. VII, 16. XI, 14. XIV, 11. XXVII, 18. vgl. Gen. XX, 7 (E [E.]). 1 Reg. XVII, 1. 2 Reg. VI, 17. 18. vgl. 1 Joh. V, 16.
[11]) Sach. XI, 12 ff. XII, 10 ff.
[12]) Num. XVI, 28. Besonders merkwürdig 2 Sam. VII, 1—3. vgl. 4, wo Nathan zuerst nach der ihm selbst sich aufdrängenden Meinung redet, dann aber durch die göttliche Stimme eines entgegengesetzten Urtheils gewiß wird.

Digitized by Google

sie her erscheinen die himmlischen Heerschaaren gelagert [1]). Sie fordern, wenn der Geist Gottes sie erfaßt und zur Rede zwingt, Gehorsam auf ihr bloßes Wort. Auch der bittre Haß der abgöttischen Partei zu Samarien und das charakterlose Schwanken des Königs vermögen den Einfluß des Elias und Elisa nicht zu lähmen [2]). Saul an der Spitze seines siegreichen Heeres wagt nicht, dem Worte Samuels zu widerstehen [3]). Eli beugt sich der göttlichen Botschaft [4]), und David in aller seiner Herrlichkeit erträgt das strafende Wort des Nathan [5]). Und wenn auch ein Elias „als des Königs Feind" Verfolgung leidet, und die Prophetenschüler getödtet werden [6]), wenn auch ein Micha, „der dem König immer Böses weissagt", gefangen gesetzt wird, bis sich die Wahrheit seines Wortes herausstellt, so ist ihr Einfluß doch stets auf's Neue ein höchst bedeutender [7]). Ein wahrer Gottesprophet ist durch sein Gebet und sein Wissen um Gottes Willen, „Wagen Israels und seine Reiter" d. h. dem Volke wie eine schützende Kriegsmacht [8]). Die Propheten warnen die Könige, ändern durch ihre Worte die Königsgeschlechter, berathen die Fürsten, hindern frevelhafte Kriege [9]). Selbst für auswärtige Könige wirken sie bestimmend, weil „der Gott" in ihnen redet [10]). Uebrigens zeigt Nathans Geschichte deutlich, daß sie selbst die Grenzen zwischen einer eigentlich politischen Parteithätigkeit und ihrer prophetischen Aufgabe nicht immer streng beachtet haben [11]). Andrerseits sind sie so gottgeweihte Persönlichkeiten, daß es für „sündige Menschen" leicht gefährlich erscheinen kann, in nahe Berührung mit solchen Gottesmännern zu kommen, die ihre Schuld in Erinnerung bringen könnten [12]). Das Alles tritt uns in den Propheten seit dem 8. Jahrhundert noch klarer entgegen. Sie sind äußerlich einfache Privatleute. Jesajah ist ein angesehener, verheiratheter Einwohner der Hauptstadt; die Prophetin Huldah ist eine verheirathete Frau [13]). Wenn sie ärztliche Leistungen machen [14]), so geschieht das nur wie ja auch

---

[1]) 2 Reg. VI, 17. [2]) 1 Reg. XXI, 20 ff. 27 ff. 2 Reg. III, 13 ff.
[3]) 1 Sam. XV, 20 ff. (allerdings später). [4]) 1 Sam. II, 27 ff.
[5]) 2 Sam. XII, 13 ff. vgl. XXIV, 11 ff. [6]) 1 Reg. XVIII, 4. 9 ff. 17 f. XIX, 2 ff. 9 ff. [7]) 1 Reg. XXII, 8. 18. 27 ff.
[8]) 2 Reg. II, 12. XIII, 14.
[9]) 1 Reg. XI, 29. XII, 22. XVI, 1. 12. XX, 13. 21. 2 Reg. VI, 9.
[10]) 1 Reg. XIX, 15 f. 2 Reg. III, 12. VIII, 7 f. 12 f. IX, 2. Jerj. XXVII, 1 ff. [11]) 1 Reg. I, 11 f. 22.
[12]) 1 Reg. XVII, 18. 24. 2 Reg. IV, 9 (קדוש). Luc. V, 8.
[13]) 2 Reg. XXII, 14. vgl. Jes. VII, 3. VIII, 3 ff.
[14]) Jes. XXXVIII, 21.

Digitized by Google

sonst die Weisen und Priester des Alterthums derartige Thätigkeit mit zu üben pflegten. In das Amt des Königthums und in den Cultus mischen sie sich nie mehr handelnd ein, nur rathend, indem sie an die Gegenwart und ihre Sorgen den Maaßstab der ewigen Gottesgedanken legen. Wenn Ezechiel, der ja überhaupt nur in beschränktem Sinne noch ein Prophet heißen kann, nicht bloß ein Idealbild für die Zukunftsgestalt des Gottesstaates und seines Heiligthums entwirft, sondern gradezu ein „Gesetz" in Betreff des Tempels und Altars aufschreibt, das die Kinder Israel bewahren sollen als Vorschrift für die Endzeit [1]), so ist das durchaus nur eine gesetzgeberische, prophetisch-offenbarende Thätigkeit, in der allerdings auch wohl des Ezechiel priesterliches Geschlecht sich geltend macht. Es ist nicht wesentlich anders, als wenn der Deuteronomiker die Sitten des Mosaismus nach neuen Grundgedanken zusammenfaßt, und wenn A (D.) ein vollendetes System heiliger Formen für die Vollendungszeit als „Mosesgesetz" aufstellt. — Aber sie empfinden sich um so gewisser als in Gottes Dienst stehend. Was sie in Wort und That prophetisch vollbringen, das ist Gottes Wort und That [2]). Sie unterscheiden klar was ihr eignes Herz ihnen sagt von dem, was sich ihnen als zwingende göttliche Macht aufdrängt. Wenn keine Gewißheit in ihnen ist, so ringen sie erst im Gebete um die Freudigkeit an der sie merken können, daß sie Gottes Wort für das Volk sprechen [3]). Sie merken freilich bisweilen auch erst an der Erfüllung, ob ein in ihnen aufsteigender Gedanke ein von Gott kommendes Wort war [4]). Aber für gewöhnlich wissen sie klar, daß sie „Gottes Wort" reden. Dann können sie ohne Furcht den Machthabern und Fürsten auch das Unangenehmste sagen, gewiß, aus einer höheren Macht zu reden, als die irdische ist [5]). Gott ist mit ihnen und macht sie unbesieglich für Fürsten und Volk [6]). Ob sie in ihrem Berufe reden oder verstummen [7]), ob sie strafen und drohen oder loben und verheißen, ob sie bildliche, ja wunderbare Handlungen thun [8]) oder einfach die gewöhnlichen

---

[1]) z. B. Ezech. XLIII, 10. 12. 18. XLIV, 5.
[2]) z. B. Jes. VI, 9. VII, 3. VIII, 1. 5 ff. XX, 2 u. o.
[3]) Jerj. XLII, 4 f. 7 (6. 9. 20). [4]) Jerj. XXXII, 8 ff.
[5]) Am. VII, 16 ff. Jes. XXII, 15 f. Jerj. XX, 3 (XXXVI, 30. XXXVII, 7). [6]) Jerj. I, 8. 17. 19. XV, 19 ff. XX, 11 ff. Ezech. II, 6 ff. III, 9. [7]) Ezech. III, 24 ff. XXIX, 21. XXXIII, 22 (XXIV, 17. 27). [8]) Jes. VII, 11 ff. XX, 2 f. Jerj. XIII, 1. XVIII, 2. XIX, 1 ff. 10. XXVII, 1 ff. XXVIII, 12 ff. XLIII, 8.

Digitized by Google

Schritte, die zu ihrer Thätigkeit nothwendig sind, z. B. Niederschreiben ihrer Worte [1]), — was sie mit dem Bewußtsein höherer Nothwendigkeit thun, das thut Gott durch sie. So zweifeln sie auch nicht daran, daß ihr Wort eine wirkende Macht ist, hinter der Gottes Allmacht steht. Das Wort der Propheten bestimmt den Gang des Geschickes. Ihre Weissagungen greifen mächtig in die Weltgeschicke ein. Ihr Segen wie ihr Fluch ist von entscheidender Bedeutung, freilich nur wo er aus Gott kommt; denn grundlose Verfluchung trifft nicht ein [2]). Sie bauen und reißen ein; sie verhärten und bekehren [3]). Denn was sie reden und thun, ist der Ausdruck des Willens, der die Weltgeschicke lenkt und in seiner Hand hält. Was sie im Dienste Gottes sprechen, das kann ja auch mit den Wünschen ihres Herzens zusammentreffen. Hosea betet um die göttliche Vergeltung, die er weissagt [4]). Aber das ist nicht die Regel. Jeremjah unterscheidet von der Unglücksweissagung, die er im Auftrage Gottes zu verkündigen hat, sehr bestimmt den mit der falschen Weissagung Hananjah's übereinstimmenden patriotischen Wunsch seines Herzens [5]). Auch wo der Propheten menschliches Herz vor Furcht erzittert [6]), oder von mitleidigem Schmerze bewegt wird über das Unglück Israels und andrer Völker [7]), auch wo sie nicht nach dem unheilvollen Tage verlangen [8]), müssen sie der Gottesstimme der Wahrheit folgen, müssen Zeugniß ablegen für den Gotteswillen, auch wo keine Aussicht auf menschlichen Erfolg ist. Ob Israel hört oder nicht, der Prophet soll reden; das Volk soll wissen daß ein Prophet in seiner Mitte ist [9]).

6) Wir dürfen nicht bezweifeln, daß in den älteren Zeiten die Ecstase d. h. die dem Zungenreden verwandte Form der Weissagung, die gewöhnliche war. Im Zustande der Verzückung, hinweggerissen aus der Klarheit gewöhnlichen Denkens und Urtheilens, erlebten die Propheten die Augenblicke unmittelbar göttlicher Gewißheit, und

[1]) z. B. Deut. I, 19. II, 4. 9. 13. 17. Jes. VII, 3 ff. VIII, 1 ff. XXII, 15. Jerj. XIII, 3. 6. XVII, 19. XXII, 1. XXVI, 2 (Jes. XXX, 8. Hab. II, 2. Jerj. XXX, 2. XXXVI, 2. 27 f.).

[2]) Prov. XXVI, 2 (Mich. VI, 5. Num. XXII—XXIV).

[3]) Jes. VI, 9. Jerj. I, 10. 17. V, 14. Ezech. XXXII, 18. Auch Hos. VI, 5 verstehe ich „Gott schlägt durch die Propheten, tödtet durch seines Mundes Worte", nicht „er schlägt in die Propheten".

[4]) Hos. IX, 14. vgl. Jerj. XI, 20. [5]) Jerj. XXVIII, 6 (Stud. u. Krit. 1865. 16. N. 6). [6]) B. J. XXI, 3 ff. XXIV, 16.

[7]) Jes. XV, 5. XVI, 9. XXII, 4. Mich. I, 8. Jerj. IV, 10. 19. VIII, 18. 21. 22. IX, 1 f. X, 19. XXIII, 9. XLVIII, 31 f. Ezech. XI, 13.

[8]) Jerj. XVII, 16. [9]) Ezech. II, 3—6. III, 11. 27 (2 Reg. V, 8).

Digitized by Google

fanden in Bildern den Aufschluß über die Fragen, die ihr Herz bewegten. So läßt noch die späte Erzählung Num. XI, 17—26 in ganz concret sinnlicher Weise einen Theil von dem Geiste des Moses auf die Aeltesten gelegt werden, so daß sie in heiliger Wuth „weissagen". So ergreift die heilige Musik und der Reigen den Saul, daß er mit einstimmt, und sich unbekleidet in Verzückung niederwirft, wie die Fakirs und Derwische des heutigen Morgenlandes [1]). So läßt Elisa durch Saitenspiel sich begeistern, bis die Hand Gottes auf ihn kommt [2]). Dem Samuel, der im Heiligthume schläft, tönt eine Stimme in das Ohr, die immer wiederholt ihn ruft, bis Eli ihm ihre Bedeutung erklärt [3]). Den Elias ergreift die Hand Gottes, daß er vor dem eilenden Wagen des Königs einherläuft [4]), daß er von Engeln gespeist 40 Tage und Nächte bis zum Horeb wandert [5]). Nach der Sage bei B (J.) läßt sich Isaaq durch ein festliches Mahl in die Stimmung versetzen, in der er prophetischen Segensspruch verkünden will [6]). Bileam erscheint gewaltsam gezwungen zu dem Spruch, der seinem Willen entgegen ist [7]). Es erscheint als etwas Besonderes, daß dem Moses ohne Traum und Verzückung in klarem Denken Gottes Wort zu Theil ward [8]). Wie die Prosa aus der Poesie, so ist gewiß die ruhige Lehrrede aus der erregten, die klare Gottesbegeisterung aus der leidenschaftlichen Verzückung geworden.

Solche Verzückung war natürlich kein dauernder Zustand, sondern kehrte in einzelnen Augenblicken der Erhebung wieder, in denen Gott „das Ohr des Sehers öffnete zum Vernehmen des Gotteswortes" [9]). Der Gegenstand der Weissagung wird sich in diesen Zeiten, wie schon das Wort „Seher" andeutet, vorwiegend als Gesicht, Vision im wahren Sinne des Wortes, dargeboten haben [10]). Die Propheten

---

[1]) 1 Sam. X, 6 ff. vgl. XIX, 20—24. vgl. Jes. XX, 2. (2 Reg. II, 8. 13). Illustrationen aus dem Gebiete des Islam finden sich bei Dozy (Islamism 399), Lane II, 39, — All the year round 1860 Febr. 4 (melbusch d. h. bekleidet durch Gottes Geist). [2]) 2 Reg. III, 15.

[3]) 1 Sam. III, 3 ff. Die Verwandtschaft mit der Incubation ist hier augenfällig. vgl. Hiob IV, 13 ff. Odyssee IV, 839 (Bat Kol.).

[4]) 1 Reg. XVIII, 46. [5]) 1 Reg. XIX, 8. [6]) Gen. XXVII, 4. 25. 31.

[7]) Besonders Num. XXII, 8 ff. die ἐγκόμησις.

[8]) Num. XII, 6. Deut. XXXIV, 10 (A [D.]). Allerdings hat A (D.) schon das rechte anschauliche Verständniß der Prophetie verloren.

[9]) 1 Sam. IX, 15 (vgl. XX, 2).

[10]) „Zweites Gesicht". Das חזה steht bei den älteren Propheten stets vom Schauen wirklicher Gesichte. Das Sehen verhält sich zum Hören, wie die Vorstellung zum Gedanken (Smend). (Das בחידות Num. XII, 8.)

Digitized by Google

empfingen die Antwort auf die Fragen des Volkes im Zustande geistiger Erregtheit, meistens wohl im nächtlichen Traume [1]). Sie ward nicht durch Arbeit des Nachdenkens bewußt errungen, sondern von der aufgeregten Phantasie, also in einem sinnlichen Gewande, erfaßt. Und auch wenn sie solche Gesichte dem Volke vortrugen, war ihre Darstellung gewiß leidenschaftlich erregt: sie erlebten die Augenblicke der Begeisterung gleichsam noch einmal.

Darum ist die *symbolische Handlung* in der älteren Zeit [2]) eine besonders beliebte Form prophetischer Mittheilung. Ihr gewaltsamerer, unmittelbarer handelnder Charakter entspricht dem Wesen dieser Prophetie mehr als die einfache Lehrrede. In einer Handlung, die zum Zeichen (ot) wird, versinnlicht sich eine Drohung, Verheißung oder Belehrung. Verwandt ist auf dem Gebiete der bloßen Rede die *Parabel* oder Gleichnißrede, von der uns Nathans Bußwort an David ein schönes Beispiel zeigt [3]).

Natürlich ist das Alles auch seit dem 8. Jahrhundert nicht anders geworden. Auch da heißt es, daß Gottes Hand den Propheten faßt, daß Gott ihm in das Ohr raunt, daß in der Dämmerung die göttlichen Gedanken über ihn kommen [4]), daß er *niederfällt*, also in Verzückung niedergeworfen wird [5]). Aber solche Formen hören immer mehr auf, die Regel zu sein. So haben die *Träume*, obwohl man sie immer noch als selbstverständliche Erscheinungen im Leben der Propheten ansieht [6]), für manche Männer der chaldäischen Zeit schon geradezu eine üble Nebenbedeutung im Gegensatz gegen das klare Gotteswort [7]). Die Worte „sehen" „schauen" „Gesicht" werden häufig in einer so abgeschwächten Bedeutung gebraucht, daß sie nur noch auf eine göttliche Mittheilung hinweisen sollen, ohne den Begriff des Ecstatischen bestimmt einzuschließen [8]). Die Be-

---

[1]) Es erscheint mir nicht wahrscheinlich, daß die Vision immer im wachen Zustande geschaut wurde. Traumbild und Vision werden in einander geflossen sein. [2]) 1 Reg. XI, 30 ff. XX, 35. XXII, 11 ff.

[3]) 2 Sam. XII, 1 ff. Jud. IX, 8 ff. [4]) z. B. Jes. VIII, 11. XXII, 1. 5. 14. B. J. XXI, 4. [5]) Num. XXIV, 4.

[6]) Deut. XIII, 2. 4. 6. Eine schöne Schilderung solcher *Traumgesichte* findet sich im Hiob IV, 13 ff.: „ein Hauch fuhr daher über mein Antlitz, es sträubte sich meines Fleisches Haar. Da stand's, — nicht kannt' ich seine Gestalt, — ein Bild vor meinen Augen; flüsternde Stimme hört ich" (vgl. 1 Reg. XIX, 12). Auch sonst ist im Hiob der Traum häufig berührt VII, 14. XXXIII, 15 f. (XX, 8).

[7]) Jerj. XXIII, 25. 28. 32. Sach. X, 2.

[8]) So die Verbindung von חזה mit דבר ה Am. I, 1. Mich. I, 1. Jes. II, 1. XXI, 2. Jerj. II, 31. So ist es keineswegs immer deutlich, ob die

Digitized by Google

geisterung war gewiß immer noch leidenschaftlicher, als die Zustände modern europäischen Lebens es mit sich bringen, aber nicht auffallend für jene Zeit und jenes Volk. Das ist der Eindruck, den wir aus den Schriften eines Hosea, Amos, Micha, Jesajah und Jeremjah, erhalten. Ihre Rede ruhte auf der unmittelbaren Glaubensüberzeugung, richtete die Gegenwart nach den großen Grundsätzen der wahren Religion, und fand in ihnen die Gewißheit über die Zukunft. Sie ward über die gewöhnliche Sprache hinausgehoben nicht durch eine in sich selbst ruhende Kunstform, sondern durch den unmittelbaren Schwung der Begeisterung. Visionen kommen immer noch vor [1]) und die Propheten nach dem Exile lieben solche Formen wieder mehr als die früheren [2]). Aber wir können nicht zweifeln, daß sie da vielfach nur bewußte dichterische Einkleidungen sind, d. h. künstliche Veranschaulichungen einer Wahrheit in der dem Volke zugänglichen und liebgewonnenen Form. Bisweilen zeigen Wortspiele ganz deutlich diese Absicht, oder die Einkleidung wird nur ganz lose festgehalten, so daß Jeder die eigentliche Absicht merken kann [3]). Dann sind die Offenbarungen nicht schon in der Phantasie als Bilder empfangen, sondern von der Phantasie erst zu Bildern umgeprägt [4]). Sie sind dann der Parabel verwandt, die selten aber in hoher Meisterschaft vorkommt [5]), oder dem „Spruche", der besonders bei Ezechiel sehr häufig ist [6]). Aehnlich verhält es sich auch mit der symbolischen Handlung. Die Propheten haben noch immer solche Handlungen vollzogen, um dem Volke einen sinnlichen, fest sich einprägenden Eindruck, eine äußerliche Verbürgung der unsichtbaren

---

Bilder nicht rein der Imagination angehören, auch Am. VIII, 1. Jerj., I, 11. XXIV nicht (חזון Prov. XXIX, 18. Nah. I, 1. Ob. I. Hos. XII, 11. Joel III, 1. Ezech. VII, 26. Thren. II, 9).

[1]) Amos VII, 1 ff. 4 ff. 7 ff. VIII, 1. IX, 1. Jerj. XXIV, 1 ff.

[2]) besonders Ezech. I, 1. 4—28. III, 1 ff. 12 ff. 22 ff. VIII, 3. XI, 24. IX, 1 ff. XL, 2. Sach. I—VI.

[3]) Jes. VI, 1 ff. Jerj. I, 11 f. XVI, 1 ff. 5 ff. XXV, 15. Ezech. XXI, 25 ff. (dagegen kann Ezech. VIII, 3. XI, 24 möglicher Weise als wirkliche Vision gefaßt werden).

[4]) Schon bei Ezechiel und Sacharjah finden wir Maske statt der Persönlichkeit und Num. XII, 6—8 ist keine Ahnung mehr von dem Geiste echter alter Prophetie (Hoffm.).

[5]) Jes. V, 1—7 (Hos. XII, 11 rechnet das משל zum Wesen des Propheten).

[6]) Num. XXIII, 7. 18. XXIV, 3. Hab. II, 6. Ezech. XVII, 2. XIX, 1. 14. XXVI, 17. XXVII, 1 ff. 32. XXXII, 2 ff. (XXI, 5 wird dem Ezechiel geradezu ein Vorwurf daraus gemacht). Amos V, 1. Mich. II, 4 (משל, חידה, נהי, קינה).

Digitized by Google

Wahrheit zu geben [1]). Aber sehr oft sind auch sie nur redneriſche, dichteriſche Form, nur Einkleidung. Statt eine Drohung oder Verheißung bloß mit nackten Worten vorzutragen, kleiden die Propheten sie in eine Erzählung ein. Sie berichten von Etwas was ihnen zu thun befohlen ward, ohne daß dies deßhalb auch wirklich müßte geſchehen ſein, ja bisweilen auch nur hätte geſchehen können [2]). Hier berührt ſich die Parabel ſo nahe mit der ſymboliſchen Handlung, daß oft ſelbſt die Form der Darſtellung ganz gleichartig bei beiden wird [3]).

7) Wenn die alten Propheten nicht daran dachten, dem Volke zuſammenhängende religiöſe Belehrung zu geben, ſondern einfach Loſungsworte Jahves in dunkeln Zeiten, Tröſtungen, Drohungen und Mahnungen für beſtimmte Fälle verkündeten, und ſo mit ſtarker Hand in die Räder des Staatswagens eingriffen, auch wenn die Lenker ihnen wenig Dank dafür wußten, ſo wird ſeit dem 8. Jahrhundert die Rede des Propheten mehr und mehr zuſammenhängende künſtleriſche Lehrrede. Jetzt erſcheint der Einwand „ich kann nicht reden", entſcheidend für Ablehnung des Prophetenamtes [4]). Wenn Gott Propheten beruft, ſo macht er ihren Mund wie ein Schwert und giebt ihnen, auch wenn ſie nicht Prophetenſchüler ſind, „die Zunge der Jünger", d. h. die Kunſt prophetiſcher Rede [5]). Und das, was ſie durch die Rede wirkten, das verbreiteten und bewahrten ſie durch die Schrift. Möglicherweiſe wird der Uebergang von der ſchriftlichen Fixirung einzelner Weiſſagungsworte zur eigentlichen

---

[1]) Jeſ. XX, 2. Jerj. XIX, 1 ff. 10 ff. XXVII, 1 ff. XXVIII, 12 ff. XVIII, 2 f. XXXII, 6 ff. XLIII, 8 ff. Ezech. XII, 3 ff. 18 ff. XXI, 11 ff. XXIV, 15 ff. XXXVII, 16.

[2]) Ezech. IV, 1. 4 ff. 9 ff. V, 1 ff. VI, 11. Sacharjah XI, 4—14 iſt eine merkwürdige Verwebung wirklicher Erlebniſſe mit einer Parabel vom Hirtenamte Gottes. Wenn bei Jerj. XIII, 1 ff. der Phrat den Euphrat bedeuten ſoll, wie ſonſt überall, ſo iſt auch dort natürlich bloße Einkleidung. Wenn es dagegen die Quelle Farah bei Anathoth iſt (vgl. Schick Ausland 1867, 24), oder Parah in Benjamin (Joſ. XVIII, 23), ſo wäre wirkliche Ausführung der Handlung möglich. In Bezug auf Hoſea I—III bin ich im Gegenſatze zu den meiſten neueren Auslegern noch immer der Meinung, daß wir kein Familienerlebniß des Propheten, ſondern eine Allegorie vor uns haben. Jedenfalls kann der Prophet ſolche Dinge nicht als einen Auftrag Gottes erlebt haben. Und ſchon die ſchnelle Wiederholung zweier ſo ganz gleichartiger Vorfälle iſt ſo nicht denkbar. Daß dem Propheten aus ſchmerzlichem Erleben der Untreue ſeines Weibes und aus ſeiner eignen Liebe, die nicht ganz von ihr laſſen konnte, dieſe Allegorie aufgegangen iſt, das wäre ja möglich. Mir machen nur die „Kinder" und ihre Namen ſolche Erklärung unwahrſcheinlich.

[3]) Ezech. XXIV, 3. [4]) Jerj. I, 6 (Exod. IV, 10. 14. 16. VI, 12. 30. VII, 1. [5]) Jerj. I, 9. V, 14. V. Jeſ. XLIX, 2. L, 4.

Digitized by Google

religiösen Schriftstellerei sich bei Vollendung der Kritik der prophetischen Literatur noch deutlicher herausstellen. Jeremjah ist vielleicht der erste eigentliche Schriftsteller. Jedenfalls seit seiner Zeit, aber doch wohl schon früher stellten die Propheten nicht bloß einzelne Hauptsätze ihrer Weissagungen dem Volke in monumentaler Weise schriftlich vor die Augen, um sie recht einzuschärfen [1]), oder schrieben Briefe an Entfernte, um auch über diese ihre Wirksamkeit auszudehnen [2]). Sondern sie gewöhnten sich, überhaupt den Gesammtinhalt ihrer Wirksamkeit, wohl meistens mit Hülfe ihrer nächsten Begleiter und Schüler, zusammenzuordnen [3]). Natürlich wiederholten sie nicht Alles, was sie je nach den gebotenen Gelegenheiten dem Volke vorgetragen hatten; sie waren nicht ihre eigenen Abschreiber. Die Reden mehrerer Jahre ordneten sie in kurzem Auszuge zusammen. Sie hoben das Wichtigste hervor, ergänzten, und schufen so gleichsam ein Neues. So lesen wir von Jeremjah, daß er nach göttlichem Auftrage den Inhalt der von ihm empfangenen Gottesoffenbarungen zusammenstellt, und daß er, als dieses Buch vernichtet wird, es ersetzend, noch mehr Derartiges hinzufügt [4]). Später, vorzüglich wo eine freie öffentliche Thätigkeit nicht möglich war, wie in Babel, oder wo sich der Gegenstand nicht zur Volksrede eignete, wie im letzten Abschnitte des Ezechiel, haben die Propheten auch Reden, die nie öffentlich gesprochen waren, gleich als Schriftstücke dem Volke vorgelegt. Dieses prophetische Schriftthum hat dann seinerseits den größten Einfluß auf die ganze religiöse Entwicklung gehabt. Nun erst konnte eine zusammenhängende Reihe prophetischer Wirkungen beginnen. Jeder Prophet konnte an das Vorbild und den Vorgang solcher Männer anschließen, die ihm besonders geistesverwandt waren. Auch ärmeren Zeiten wurden so die Quellen zugänglich, die in den reicheren geflossen waren. Das allerdings hat erst die Zeit nach Esra gesehen, daß man sich auf das alte Schriftthum als auf eine unerreichbare und feststehende Autorität zurückzog, daß aus Propheten Schriftgelehrte wurden.

8) Gewiß ruht für uns und für die Geschichte der Religion die Bedeutung der großen Propheten nicht in der Verkündigung der Zukunft. Aber für das Volk waren nicht bloß die alten Seher in

---

[1]) Jes. VIII, 1. 16. XXX, 8 ff. Hab. II, 2. [2]) Jerj. XXIX, 1.
[3]) Jerj. XXXVI, 4. 32. (Auch bei Hosea, Amos, Jesaja möchte ich doch schon ähnliche Vorgänge voraussetzen.)
[4]) Jerj. XXX, 2. XXXVI, 2. vgl. 27, 32.

Digitized by Google

erster Linie Wahrsager, sondern auch die Propheten seit dem 8. Jahrhundert gelten als „Seher" und wissen sich als solche, und ihre Bedeutung wird an dem Verständnisse der Zukunft gemessen, das ihnen innewohnte. Man suchte bei ihnen Gottesworte[1]). Und schwerlich hat man dabei zwischen religiöser Weissagung und orakelhafter Wahrsagung unterschieden, vielmehr beide unbefangen verbunden.

Die Weissagung ist unzertrennlich mit dem Prophetenberufe verbunden. Wer die Gegenwart und die zu ihr führenden Bedingungen der Vergangenheit mit dem Auge des göttlichen Geistes betrachtet, der hat dadurch auch eine Gewißheit von der Zukunft. Denn dieselbe beruht ihrer menschlichen Seite nach auf dem wahren Inhalte der Vergangenheit und Gegenwart, ihrer göttlichen Seite nach auf dem ewig gleichen und gerechten göttlichen Liebeswesen und Heilswillen. So liegen die Wege Gottes vor dem Auge der Propheten. Solche Weissagung war nicht Berechnung der Zukunft aus den Verhältnissen der Gegenwart, so wenig wie die durch Offenbarung des göttlichen Lebens gewirkte Glaubensgewißheit einer philosophischen Ansicht gleich ist. Sie war auch nicht durch theologische Folgerungen aus dem Wesen Gottes absichtsvoll gewonnen[2]). Sie wurde von Gott gegeben; göttliches Licht fiel in menschliche Augen. Sie leuchtete als persönliche, von menschlicher Berechnung durchaus unabhängige, unmittelbare Glaubensgewißheit auf, und verlangte ohne Gründe als Wort Gottes Glauben bei den Andern. Der Mittelpunkt der Weissagung lag also auf dem religiös-sittlichen Gebiete. Und sie konnte ebenso gut in einem Zustande besondrer geistiger Erregtheit und Begeisterung entstehen, als in ruhigem Verlaufe bewußten und nachdenkenden Geisteslebens. Aber sie ist weder etwas Zauberisches, noch etwas Widernatürliches. Ihr eigentlicher Gegenstand ist die Geschichte des Reiches Gottes. Wo sich Weissagungen gegen oder über heidnische Völker finden, da faßt die Weissagung sie doch nur nach ihrer Stellung zu den Zielen des Reiches Gottes in's Auge. Das eigentliche Ziel der Weissagung ist Israel. Wenn es sich zum Bösen wendet, wird ihm Vernichtung

[1]) Jerj. XXII, 11 f. 19. 30. XXVIII, 16. XXIX, 21. XXXVI, 30. XXXVII, 7 ff. 17. XXXVIII, 14 (XXI, 1 f.). Ezech. XIV, 1. 8. XX, 1. 30. XXIV. 1 (XII, 8 f.). (2 Reg. XX, 1—5. XXII, 13).

[2]) Doch kommt solche Reflexion vor, z. B. Jerj. IX, 23 (Gott wirkt Güte, Recht und Gerechtigkeit auf Erden), Jes. II, 12 (Gott hat einen Tag über alles Hohe) u. dgl.

Digitized by Google

geweissagt, jede fremde Macht ihm als Zuchtruthe Gottes gedroht; hinter allen Drohungen aber steht des Volkes ewiger Bund, der nicht zerrissen wird, Gottes Bundesliebe die nicht erkaltet. Solche echte Weissagung ist natürlich erst die Frucht einer langen Geschichte der Prophetie. Schwerlich hat Israel sie vor B (J.), C (E.), Amos und Hosea gekannt.

Durchaus verschieden von ihr ist die Wahrsagung. Sie ist die vorgegebene oder wirkliche Kenntniß eines bevorstehenden Ereignisses mit seinen Einzelheiten und Zufälligkeiten. Sie hat mit dem innern Gange der Geschichte, mit dem göttlichen Geiste, der sie bewegt, Nichts zu thun. Sie sucht mit Vorliebe Einzelheiten auf, Dinge, die mit den sittlichen Grundgedanken der Geschichte in keinem innern Zusammenhange stehen. Während die Weissagung den Einzelnen nur da berührt, wo große sittliche Grundsätze an ihm zum Vollzug kommen, oder wo die Geschichte des Heils mit ihm verflochten ist, berührt die Wahrsagung vorzugsweise das Geschick des Einzelnen. Während in der Weissagung das Aeußerliche rein der dichterischen Form gehört, wählt die Wahrsagung Zeiten, Namen und Zahlen besonders gern zu ihrem Gegenstande. Sicher hat das hebräische Alterthum, wie jedes andere, in solchen Wahrsagungen Mittheilungen Gottes gesehen. Ja sie haben wohl einen nicht unbeträchtlichen Theil des religiösen Lebens im alten Israel ausgemacht. Bei den alten Sehern spielten sie eine Hauptrolle [1]). Später verbinden sie sich mit der Weissagung [2]). Seit dem Exil sind sie wieder mehr lebendig gewesen. Aber sie waren nicht Etwas den Propheten allein Zukommendes. Wer „Gott fragen“ [3]) wollte, der wendete sich ebenso gern, vielleicht noch lieber an die Priesterschaft mit dem Efod und den Urim und Tummim [4]) und an das Gottesurtheil durch das

---

[1]) 1 Sam. IX, 7. X, 2. 1 Kön. XIV, 1. 2 Kön. VIII, 1. Natürlich erwartete man von wahren Sehern wahre Voraussagungen.

[2]) Vgl. auch Jes. XVI, 14. XXI, 16. XXXVII, 7. 33. XXXVIII, 5. XXXIX, 5. Jerj. XXII, 12. 19. 30. XXVIII, 16. XXIX, 22. XXXVI, 30. XXXVII, 7.

[3]) Gen. XXV, 22 (XXIV, 57). Ex. XVII, 1. XVIII, 15. 19. XXXIII, 7. Lev. XXIV, 12. Num. III, 16. 39. IV, 37. 41. 45. 49. IX, 8. 9. 18. 20. 23. X, 10. 13. 29. XV, 35. XXXIII, 2. 38 (Gottes Mund, durch Mosis Hand). Jos. IX, 14. Jud. I, 1. 2 Sam. XXI, 1 (vgl. 2 Reg. VI, 9. VII, 1. 2. VIII, 1).

[4]) Dieser schwierige Punkt, eigentlich rein der Archäologie angehörig, mag hier wegen seines Zusammenhanges mit den alttestamentlichen Vorstellungen von Wahrsagung kurz erläutert werden. Zur Literatur vgl. Ugolin Thesaurus ant. sacr. Bd. XII, wo die Werke von H. Buxtorf, Polemann, Spencer und Riboudeald zu finden sind, — sodann Saalschütz Prüfung

Digitized by Google

Loos[1]). Der Prophet Gad mit seinem prophetischem Rathe wird zurück-

---

der vorzüglichsten Ansichten von den Urim und Tummim (Ilgen Zeitschr. für histor. Theologie VIII, 2). Der Vorstand der Priesterschaft hatte nach A (Ω.) als Mittel zur Erforschung des Gotteswillens, an den die Staatsgewalt gebunden war, sein hoheprieſterliches Schulterkleid, und daran vorn als Tasche befestigt ein goldgewirktes Tuch, auf dem die Namen der Stämme Israels, in vier Reihen von Edelsteinen geschnitten, befestigt waren (Ex. XXVIII, 15 ff. XXXIX, 8 ff. Choschen mischpat). Als solcher „Efodträger" war er im Besitz des Priesterorakels (1 Sam. XIV, 3 vgl. XXI, 10. XXIII, 6. 9—11. XXX, 7 f.). In Betreff der näheren Form dieses Orakels nun heißt es: in die Tasche soll der Priester hineinlegen die Urim und Tummim (Ex. XXVIII, 30). Meiner Ansicht nach beweist die ganze Erzählung, vor Allem aber die Parallele von Lev. VIII, 8 mit Ex. XXV, 21, daß diese Urim und Tummim nicht die schon erwähnten 12 Edelsteine auf der Tasche sein können, sondern ein Gegenstand sein müssen, der in die Tasche auf der Brust des Schulterkleides gelegt werden konnte. Diese Urim und Tummim also, an deren „Recht" z. B. Josua gebunden sein sollte Num. XXVII. 21, müssen ein nicht allzugroßer Gegenstand gewesen sein und von altheiliger Bedeutung, denn von einem Verfertigen derselben ist nirgends die Rede (ה). Spencer hat bei den Tummim an den Schmuck gedacht, der als Zeichen der höchsten Richterwürde von dem ägyptischen Oberpriester getragen sein soll und der aus kostbaren Edelsteinen gemacht an goldner Kette um den Hals getragen „Wahrheit" genannt wurde (Aelian Variae histor. XIV, 34. Diodor Sic. ed. Becker I, p. 101). Er schließt daran den andern Gedanken, daß die Urim von den Terafim nicht verschieden seien, indem deren Diminutivbilder als Orakelgötter auf diese Weise dem Aberglauben entzogen und dem wahren Cultus angeeignet seien. Die letztere Ansicht, deren Stütze eine unerwiesene Deutung von Hos. III, 4 bildet, ist ganz willkürlich; die erste hat bei der Beschaffenheit der Belegstellen wenig Wahrscheinlichkeit. Die Rabbinen denken meistens an einen oder auch an alle zwölf Edelsteine der Tasche, deren Leuchten und Flimmern Aufschluß gegeben, Joseph. Ant. III, 8. 9 *ἐπαύσατο ὁ σαρδώνυξ τοῦ λάμπειν*, oder deren eingeprägte Schrift eine Art von Worten gebildet habe. So denkt der Sohar an den Gottesnamen יהוה der auf cabbalistische Weise verschiedenartig zu lesen war. Alle diese Ansichten aber scheitern an dem „Hineinlegen" der Urim und Tummim in die Tasche. Aus der Schrift von A (Ω.) kann man überhaupt auf das Wesen dieses Orakels nicht schließen. Denn er hat seine Anwendung sicher nicht mehr gesehen und sich von ihm wie vom Efod künstlich ein Bild gemacht. Mir scheint 1. Sam. XIV, 36—42 vgl. XXIII, 2—11. XXX, 7. 8, wenn man die erste Stelle nach Thenius herstellt, den nöthigen Aufschluß zu geben. Es waren wohl zwei Steine, entweder von der Durchsichtigkeit (אורים) und Nichtdurchsichtigkeit (תמים), oder wahrscheinlicher von ihrem Zwecke „Erleuchtung" und „Recht" zu geben, genannt. Wenn Urim fiel, so war die Antwort „ja", — wenn Tummim „nein", — wenn keiner der beiden Steine herausſprang oder ein böses Omen das Loosen hinderte, so war es ein Zeichen, daß Gott zürne. So würde diese Einrichtung ganz in die allgemeinere Kategorie des Loosorakels fallen (vgl. Jos. VII. 16. Jud. XX, 18. 1 Sam. X. 20). Daß es sich bloß um ein Sinnbild der Erleuchtung des Priesters handle, folgt weder aus der poetischen Anwendung dieser Einrichtung Deut. XXXIII, 8. vgl. Ps. XLIII, 3, noch verträgt es sich mit den Erzählungen vom Gebrauche der Urim und Tummim. Auf ein „Ja" oder „Nein" führt deutlich Jud. I, 1. XX, 18 ff. 1 Sam. XXIII, 11 ff. 2 Sam. II, 1; etwas weniger einfach ist 2 Sam. V, 19. 23. Zu den Baum-Orakeln vgl. Rob. Smith a. a. O. 178. 2 Sam. V, 24.

[1]) Jos. VII, 16 ff. 1 Sam. X, 20 ff. Träume Gen. XL, 8. XLI. und oft.

Digitized by Google

gestellt, als mit Ebjathar das priesterliche Orakel in Davids Lager kommt[1]). Wie Eglon das Wort des „Gottes von Israel" ehrfurchtsvoll entgegennimmt, so gingen auch die Israeliten zu fremden Orakeln, z. B. dem des Baal Sebub in Ekron, und der tadelnde Prophet sagt nur: „ist denn kein Gott mehr in Israel?"[2]). Als Gott weder durch Träume, noch durch die Urim, noch durch Propheten Orakel geben will, da wendet Saul sich an die Todtenbeschwörerin[3]). Bei dem Gottesdienste Micha's und der Daniten spielen das Efod und die Orakel offenbar die Hauptrolle[4]). Das Höchste, was man von menschlicher Klugheit sagen konnte, war daß die Antworten Ahitophels stets waren „wie wenn man Gott gefragt hätte"[5]). — Aber für die Religion hat nur die Weissagung Bedeutung, die seit dem 8. Jahrh. das durchaus Vorherrschende ist. Dem Volke wird der Lohn seiner gegenwärtigen Sünden in den Gerichten der Zukunft vorgehalten; jede Macht, die in den Vordergrund tritt, wird ihm als Zuchtruthe Gottes gedroht, Assur wie Babel, die Skythen wie die Aegypter[6]). Es wird den einzelnen Feinden der göttlichen Wahrheit im Volke, einem Sebna, einem Paschur u. A. die göttliche Vergeltung angesagt[7]). Es wird heidnischen Völkern, die hemmend in die Wege der heiligen Geschichte eingetreten sind, ihr Untergang gedroht in den Stürmen heranbrausender Gottesgerichte[8]). Hinter allem Leiden aber steht strahlend das Hoffnungsbild der Erlösung und der seligen Zeit. Die Propheten stehen in Gottes Rath; was der Herr thut, das sagt er ihnen[9]). Wenn auch die ungläubige Menge hofft „die Propheten werden zu Wind werden", „es verziehen Tage, nichtig wird jedes Gesicht", Gott wird doch kommen lassen, was er durch den Mund seiner Boten verkündigt[10]). Und sie reden immer in praktischer und sittlicher Absicht von der Zukunft, um Ermahnungen, Warnungen und Tröstungen dadurch lebendiger und eindringlicher zu machen.

---

[1]) 1 Sam. XXII, 5. vgl. 10. 11. 13. 15. XXIII, 2—12. XXX, 7. 8.
[2]) Jud. III, 20. 2 Reg. I, 2 f. [3]) 1 Sam. XXVIII, 6. 15.
[4]) Vgl. die Redensart 2 Sam. XVI, 23 mit Num. IX, 8. 9. XV, 35. Ez. XVIII, 19 f. Jos. IX, 14. Jud. XVIII, 4 ff. XX, 18. 1 Sam. XII, 14 (דרש). 2 Sam. XXI, 1 f. ꝛc. [5]) 2 Sam. XVI, 23.
[6]) Man vgl. die Verschiedenheit von Hosea, Jesajah, Micha gegenüber Zephanjah, Habakuk, Jeremjah, Ezechiel und wieder Joel und Sacharjah.
[7]) Jes. XXII, 15 ff. Jerj. XX, 3 (Amos VII, 17).
[8]) So Jes. XIV, 24—XXIII. Amos I. Obadjah, Nahum ꝛc.
[9]) Jerj. XXIII, 18. 21 (die Glosse XXXIII, 3).
[10]) Amos II, 12. Jerj. V, 13. Ezech. XII, 22 f.

Digitized by Google

Die Weissagung tritt nie als abstracte Aussage, sondern immer als Anschauung, als Bild auf, mit den Zügen ausgestattet, die Geschichte und tägliche Erfahrung darbieten. Es wird nicht einfach gesagt: Ninive und Babylon werden untergehen. Wir sehen sie in dem Getümmel grauenvoller Erstürmung mit allen Bildern des Schreckens und der Schmach zu Grunde gehen[1]). Es wird nicht gesagt: Assur wird kommen, wird das Land verwüsten, aber nicht völlig siegen. Wir sehen den Erobrer verwüstend den Libanon und die Triften Basans überschreiten; wir sehen wie er auf der Heerstraße gegen Süden durch den Paß bei Mikmas vordringt, Stadt bei Stadt erobernd, bis er bei der heiligen Stadt den entscheidenden Gottesschlag empfängt[2]). Und so wird der große Gerichtstag mit den Schrecknissen der Finsterniß, des Erdbebens, des Gewitters, der Ueberschwemmung geschildert. Die große Rettung lehnt sich an die Schilderung des Zuges aus Aegypten. Den Messias schmückt die Herrlichkeit davidischer und salomonischer Erinnerungen. So kommen natürlich auch Zahlen und Namen in der Weissagung vor. Aber die Zeitangaben sind entweder ganz unbestimmt, „in Kürze", „in Bälde", „lang ist die Frist" oder dgl.[3]). Oder es sind runde Zahlen wie 1. 3. 7. 40. 70, wollen also nur eine längere oder kürzere Zeit im Allgemeinen bezeichnen[4]). Erst die Schriftgelehrsamkeit bringt durch Zusammenrechnen altheiliger Zahlen ein wirklich ernsthaft gemeintes Zahlensystem hervor[5]). Wo in älteren Weissagungen eine wirklich genaue, zufällig scheinende Zahl vorkommt, da ist gewiß Abfassungszeit oder Echtheit der Stelle mit gutem Grunde noch näher zu prüfen[6]). Ebenso haben die Namen

---

[1]) Nah. II, 1 ff. Jerj. XLVI, 3 ff. 14 ff. XLVII, 3 ff. ꝛc.

[2]) Sach. XI, 1—3. Jes. X, 28 ff.

[3]) Jes. VII, 16. VIII, 4. XIII, 6. 22. XVII, 14. XXIX, 17. XXXII, 10. Jerj. LI, 33. Ezech. VII, 8. Mich. V, 2. Hab. II, 3 (wenn die Erfüllung zögert, soll man warten). Joel I, 15. II, 1.

[4]) Jes. XVI, 14. XXI, 16 (wie Tagelöhners Jahre d. h. knappgemessen, höchstens so viel). XXIII, 15. 17 (70 Jahre wie Jahre eines Königs, d. h. einer Dynastie). Ezech. XXIX, 12 40 Jahre. Jona III, 4 40 Tage (ebenso Jerj. XXVIII, 1 ff. der falsche Prophet.) Auch Jes. XX, 3 würde man die drei Jahre am liebsten als Frist bis zum Eintreffen des Zeichens nehmen. Aber nach der gegenwärtigen Wortstellung muß gemeint sein, daß das Zeichen im Laufe der 3 Jahre, wohl der Belagerungszeit Asdods, wiederholt ward. Hierher gehören auch die berühmten 70 Jahre Jeremjahs (XXV, 11. XXIX, 10).

[5]) Ezech. IV, 5 ff. rechnet aus Ex. XII, 40 und Num. XIV, 34 430—40=390 heraus. Daniel hat dann aus den Jahren Jeremjahs Jahrwochen gemacht u. dgl.

[6]) Jes. VII, 8 „und in 65 Jahren ist Ephraim zerstört, kein Volk mehr" zeigt sich schon nach den Gesetzen des Versbaus, noch mehr nach dem Vergleich

Digitized by Google

zukünftiger Personen immer eine bildliche Bedeutung. Immanuel, Jahve-Zidkenu, Pele-Joez, Abi-Ad, Sar-Schalom, El-Gibbor, Lo Ammi, Lo Ruchamah [1]) sind Worte, die ihre Erklärung in sich selbst tragen. Anders gemeinte Namen, wie der Name Koresch im Buch Jes. [2]), oder zufällige Einzelheiten der Zukunft [3]) beweisen immer dafür, daß die betreffenden Abschnitte aus Zeiten stammen, wo diese Namen und Einzelheiten schon dem Erfahrungsgebiete angehörten.

Die Weissagungen sind nicht Berechnungen der Zukunft auf Grund der Gegenwart. Ihre ewigen Grundgedanken sind von dem Wechsel der Zeit unabhängig und ruhen in der Tiefe der religiösen Gewißheit. Aber ihre Form, Färbung und Gestalt ist von der jedesmaligen Gegenwart mit ihren Bedürfnissen, Anschauungen und Verhältnissen abhängig, also von der Geschichte nicht abzulösen. Die Weissagung des Amos hängt eng mit der Stellung der kleinen Nachbarvölker zusammen, die des Micha und Jesajah mit der Weltstellung Assurs, mit den Unternehmungen Nordisraels und Syriens, und so ist es überall. Anders lauten die Weissagungen unter einem Hiskia, anders unter einem Ahas und Zidkijjah, anders so lange Assur oder Babel noch Gottes Zuchtruthen sind, anders wenn sie gebraucht sind und ihr Uebermuth gebrochen werden soll. Das Auge der Propheten sieht in der Kraft Gottes die Fäden, die sich aus dem Gewebe der Gegenwart in die Zukunft hineinziehen. Reißt man ihre Weissagungen von diesem Gewebe los, will man sie ungeschichtlich, voraussetzungslos erklären, so werden sie nicht bloß verstümmelt, sondern auch unwahr und unter einander verwirrt. Die Propheten lasen den Willen Gottes in der flammenden Schrift der Weltgeschichte. Die Zeitverhältnisse boten ihnen nicht etwa bloß äußerlich das Gewand, das an sich gleichgültig den sich gleichbleibenden Inhalt prophetischer Verkündigung umhüllte. Sie waren im eigentlichsten Sinne mitbildende Faktoren für die Predigt der Propheten. Ohne Israels Sinken, ohne die kindische Aeußerlichkeit, mit der das Volk den Gottesdienst auffaßte, ohne die Verhältnisse der Weltlage und der Staatenentwicklung, ohne geschichtliche Ge-

---

mit v. 16. 17. 22, als eine Glosse, wohl entstanden aus der Zahl 70 oder von einem Späteren nach der Entstehungszeit des „Nichtvolks" der Samariter künstlich ausgerechnet (2 Reg. XVII, 24 ff.)

[1]) Hos. I, 4. 6. Jes. VII, 14. VIII, 3. 10. IX, 5 (Jerj. XXIII, 6).

[2]) B. Jes. XLIV, 28. XLV, 1.

[3]) Die ganze Erzählung 1 Reg. XIII, 1 ff. führt zwingend in die Zeit nach Josia (v. 32: Städte von Samaria!).

Digitized by Google

stalten wie David und Hiskia würde der reiche Inhalt von Offenbarungswahrheit, den wir in den Prophetenschriften besitzen, nimmermehr zum Ausdruck gekommen sein. Nicht bloß der göttliche Same ist nothwendig; nicht bloß das Erdreich, das ihn aufnimmt. Auch Sonne und Regen, Sturm und Kälte wirken auf die Bildung der Pflanze. Und besonders in der Weissagung, in der die schaffende Einbildungskraft Bilder von Dingen hervorruft, die über die Erfahrung der Gegenwart hinausliegen, bedingen die Eindrücke der Gegenwart nothwendig Farben und Formen für diese Bilder.

9) Die echte Weissagung kann schon aus diesem Grunde nicht den Anspruch erheben, äußerlich in Erfüllung zu gehen. Freilich nicht so, als ob wir mit Hengstenberg[1]) eine Weissagung als im Sinne des Propheten erfüllt ansehen dürften, wenn ihre „Idee" sich, ob auch ganz anders als er sie aussprach, verwirklicht hat. Die Propheten wollten nicht Ideen sondern weltgeschichtliche Thatsachen weissagen[2]). Man kann ja z. B. sagen: die Strafweissagungen Jesajahs gegen Assur erfüllen sich der Idee nach überall, wo eine übermüthig selbstgewisse, Gottes und der ewigen Gedanken vergessende Weltmacht zusammenbricht. Aber darum ist doch was der Prophet meinte und weissagen wollte, nicht etwa erfüllt in Roms Untergang oder dgl. Sondern er meinte den Untergang dieses geschichtlichen Assur in den auf seine Weissagung zunächst folgenden Zeiten und unter Verhältnissen, wie sie nicht eingetroffen sind. Das wirkliche Verhältniß von Weissagung und Erfüllung folgt einfach aus der Natur der Sache[3]).

Die Weissagung als Wort eines echten Gottespropheten muß wahr sein, d. h. das wirkliche Urtheil Gottes über die Gegenwart und was sich aus ihr entwickeln soll, aussprechen. Daran soll sich ja der echte Prophet von dem falschen scheiden, daß Gott zu seinem Worte als einem von ihm ausgehenden steht[4]). So hat

[1]) Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangelische Kirchenzeitg. 1833. 23. 24). Ein Aufsatz, der trotz seiner Irrthümer goldene Worte enthält.

[2]) In einzelnen Fällen haben ja gewiß auch die Propheten gar nicht in buchstäblichem, sondern in symbolischem Sinne weissagen wollen, z. B. Sach. XIV, 16. V. Jes. LXVI, 23. Und die einzelnen poetischen Züge ihrer Bilder haben sie selbst poetisch gemeint.

[3]) Vgl. Bertheau Jahrbücher f. d. Theologie 1859. 2. 314 ff. 4. 559 ff. 1860. 3. 486 ff. (die alttestamentlichen Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit). Dieſtel Geschichte des Alten Testamentes S. 722 ꝛc.

[4]) Deut. XVIII, 22. Jerj. XXVIII, 9. vgl. Hab. II, 3 (Sach. I, 6). Gewiß haben sich thatsächlich Propheten wie Nahum und Habakuk auch die nächste Zukunft sehr unrichtig vorgestellt. Aber ihre Weissagungen entspringen

Digitized by Google

besonders der exilische Jesajah sich auf die Erfüllung seiner ersten Weissagung berufen, und deßhalb Glauben für seine weiteren Verheißungen gefordert [1]). Aber das ist doch in viel engerem Sinne gemeint, als man es gewöhnlich faßt. Das Volk soll einen falschen Propheten daran erkennen, daß seine Worte sich nicht in Uebereinstimmung mit der wirklichen im Erfolge sich erweisenden Meinung Gottes zeigen. Aber daraus folgt doch nicht, daß auch wo die Weissagungen eine über jede Erfahrung hinausliegende Zukunft schildern, sie als ein unwandelbarer Spruch des Fatum angesehen werden sollen. Darüber konnte ja das Volk überhaupt nicht urtheilen. Wenn ein Prophet der Gegenwart Gottes Wohlgefallen und Wohlsein verheißt, und Gerichte brechen herein, ohne daß veränderte Zustände die Bedingungen jener Verheißung umgestoßen hätten, so hat er gelogen und Gottes wahre Gesinnung nicht verkündigt; wenn er dem Volke Gottes Zorn und Gericht droht, und dasselbe erlebt nur Glück und Heil, ohne daß es in Buße den Grund des Zornes Gottes aufgehoben hätte, so hat er aus sich geredet und war kein Gottesbote. Aber das prophetische Bild der letzten Zeit, wie es immer in der Gegenwart und ihren Bedingungen wurzelt, kann nur so gemeint sein, daß es sich mit völliger Aenderung aller Verhältnisse selbst mit verändert. Die Religion Israels kennt keine naturnothwendige Entwicklung der Geschichte, sondern setzt Gottes freie Gnade und die sittliche Freiheit der Menschen voraus. Ein Volk, an das göttliche Worte der Verheißung oder Drohung ergehen, kann sich ändern, kann eben in Folge der göttlichen Drohung Buße thun, und so das Recht der Drohung hinwegnehmen, aber auch in sündigem Leichtsinn die richtige Bahn verlassen, der die Verheißung gegolten hat. Und dann nimmt Gott verzeihend seine Drohung, zürnend seine Verheißung zurück. Sonst wären die Worte Gottes nicht mehr im höheren Sinne wahr; denn sie würden äußerlich sich an Zuständen erfüllen, für die sie innerlich nicht mehr passen. Die Unveränderlichkeit des Willens Gottes fordert grade Zurücknehmen und Verändern solcher Bestimmungen; denn sie ist sittlich bestimmt [2]). Er

aus dem Zusammenhange des großen Zukunftsbildes, das sie vorfanden, und können nur in demselben gewürdigt werden.

[1]) XLI, 27. XLII, 9. XLVIII, 5 ff. Die ältesten Aufzeichnungen von Prophetenreden mögen zum Beweise solchen Eintreffens gemacht sein.

[2]) Ezech. XVIII, 25. 29. XXXIII, 12 ff.

Digitized by Google

ist freie sittlich waltende Persönlichkeit. So ist ja z. B. Amos selbst überzeugt, eine Zeit lang durch seine Fürbitte dieselben Unglücksschläge abzuwenden, die er im Gesichte schaut[1]).

Natürlich haben die Bedingtheit und Veränderlichkeit der prophetischen Weissagung ihre sehr bestimmten Schranken. Die Ziele des allmächtigen Gottes können nicht vereitelt werden durch die Veränderlichkeit menschlichen Sinnes. Mag eine Generation nach der andern das Heil für sich verscherzen, das Heil kommt darum nicht minder, wenn auch nicht in der Gestalt, worin ein einzelner Prophet es nach den Bedingungen seiner Zeit und Persönlichkeit schaute. Das Wie und Wann der Weissagung ist bedingt; beides webt sich aus der menschlichen Freiheit zusammen, deren Wendungen vor dem Auge des Propheten verhüllt daliegen. Aber das Heil selbst ist sicher; denn nicht auf Menschen, sondern auf Gott ist es gegründet. — Und es giebt einen Grad von Versunkenheit in Israel, der die Möglichkeit erfolgreicher Buße und wahrer Umkehr ausschließt, eine Stufe der Sünde, wo nach den Gesetzen der sittlichen Welt jede Heilswirkung nur tiefer hinabstoßen und verhärten muß, wo also das Prophetenwort nicht mehr mit der Aussicht auftritt, zur Buße zu rufen, sondern den Verfall zur Reife zu bringen[2]). Es giebt Zeiten, wo die Gewitterwolken der Gottesgerichte sich schon so fest zusammengezogen haben, daß der vernichtende Schlag nicht mehr zu wenden ist. Dann sind natürlich auch die Weissagungen nicht mehr bedingt.

Mit diesen Einschränkungen aber ist durchaus festzuhalten, daß die Weissagung nur bedingt Erfüllung fordert[3]). Schon der Blick auf die Geschichte sollte das jeden Unbefangenen lehren. Tyrus ist nicht, wie Jesajah weissagt, den Assyrern unterlegen, um dann nach 70 Jahren zu der alten Blüthe gelangend Zion den Ertrag seines Handels zu weihen[4]). Babel ist nicht in schrecklicher Zerstörung vor dem Ansturm des Koresch gefallen, wie die Propheten

---

[1]) Amos VII, 1 ff. (נחם יהוה על־זאת).

[2]) Amos VII, 8. Jes. VI, 9 ff. Jerj. XV, 1 ff. 6. Schon Moses Maimonides hat sich mit dieser Frage beschäftigt (Vorrede zur Mischna bei Surenhuis Bd. I. praef. S. 4). Er meint: das Unheil braucht nicht einzutreffen, da es Gott gereuen kann; aber ein bedingungslos geweissagtes Glück muß eintreten; sonst hat der Prophet gelogen.

[3]) Die Propheten sind nicht Verkündiger eines unabänderlichen Spruchs, sondern mit Instruction versehene Bevollmächtigte eines Herrn, der sich die volle Freiheit des Handelns immer vorbehält.

[4]) Jes. XXIII, 1 ff. 15 ff. (Ezech. XXVI, 1—XXVIII, 9).

Digitized by Google

des Exils verheißen[1]). Damaskus ist noch heute nicht aus der Städtezahl getilgt. Die Aegypter sind weder nach Assur noch nach Babel in das Exil geführt[2]), Aegypten und Assur nicht mit Judah zusammen zu einem dreifachen Gottesreiche geworden[3]). Jerusalem ist bei der Rückkehr aus dem Exil nicht so aufgerichtet, wie die Propheten hoffen[4]). Ein Sieg Judahs über die Phöniken ist nicht eingetroffen, wie Joel ihn beschreibt[5]), und so bietet fast jede Weissagung dem genauer Prüfenden Aussichten in die Zukunft, die nicht erfüllt sind. Und Nichts kann dem Wesen der Prophetenbücher mehr zuwider sein als zu meinen, *was noch nicht erfüllt sei, werde noch in einer fernen Zukunft erfüllt werden*[6]). Die Weissagungen bilden eine *schlechthin geschlossene Einheit*, aus der man nicht einzelne Glieder ausbrechen kann, ohne das Ganze zu verstümmeln. Und was jene Gottesmänner hofften, hängt so durchaus *mit Zeiten zusammen, die vorüber sind und nie wiederkehren können*, daß sie in einer uns zukünftigen Zeit gar nicht erfüllt werden *können*. Was der exilische Jesajah geweissagt hat, *kann so, wie er es hoffte, in alle Ewigkeit nicht mehr erfüllt werden*. Denn alle Verhältnisse, in denen er das neue Volk sich entwickelnd denkt, sind ein für allemal dahin. Und so ist es mit *allen* prophetischen Schilderungen der seligen Endzeit. Ohne ein Philistäa und Edom, die zu erobern und zu bekriegen sind, ohne ein Assur, dessen Joch siegreich abzuwerfen ist, ohne Tyrus, dessen Handels-Herrlichkeit den Tempel zu Jerusalem verschönern soll, ohne die Völker die in das Josaphatthal zum letzten Kriege gegen Jerusalem, und zwar das *jüdische, von einem Davidsohn beherrschte Jerusalem*, ziehen, *kann* es keine wirkliche Erfüllung der prophetischen Weissagungen geben. — Es liegt allerdings etwas Wahres in dem Gedanken des „Perspektivischen" in der Weissagung. Naturgemäß sieht jeder Prophet die Ziele der Wege Gottes unmittelbar in Verbindung mit den Ereignissen, die seine eigne Zeit bewegen, sieht in jeder Gewitterwolke den drohenden Ernst des letzten Gerichtes, hinter jeder Unglücksnacht die Morgenröthe der vollkommenen Zeit. Aber

---

[1]) B. Jes. XIII. XIV. XXI. XL—LXVI. [2]) Jes. XVII, 1. XIX. Jerj. XLVI. Ezech. XXIX. [3]) Jes. XIX, 23 ff. [4]) B. Jes. XXXV. XLII. XLIV. XLVIII. LIV. LX. LXII. [5]) Joel IV, 4 ff. 2c.

[6]) Ganz abgesehen davon, daß solche Träume die geistigen Hoffnungen des Christenthums echt jüdisch zu einer Reichsherrlichkeit Israels verstümmeln würden.

Digitized by Google

deßhalb bleibt es doch unwahr, zu sagen: „wenn auch Tyrus statt von Assur von Alexander erobert ward, so ist das doch eine Erfüllung der Weissagung des Jesajah", oder „wenn auch Babel erst allmählig der Zeit erlag, wie die meisten großen Städte des alten Orients, so ist darin doch die Weissagung der exilischen Propheten erfüllt". Es ist unwahr zu sagen: „wenn auch Jesus nicht in der Herrlichkeit des siegreichen Davidkönigs erschien, so hat er doch die Weissagungen äußerlich erfüllt oder wird sie erfüllen". Jesus hat eine andre und höhere Erfüllung des Messiasbildes gegeben und hat damit die Weissagung ihrem tiefsten Wesen nach erfüllt, aber ihrer zeitlichen Gestalt nach aufgehoben.

Und diese Ueberzeugung von der Möglichkeit der Nichterfüllung ihrer Weissagungen haben die Propheten selbst deutlich und bewußt gehabt. Sie selber bieten ja mitten in ihren Drohungen des Gerichtes immer Gnade an, für den Fall, daß Buße eintrete. Sie drohen nur, um das Gericht, das sie weissagen, unnöthig zu machen. Von Amos an bis zum exilischen Jesajah heißt es immer „thut Buße, ob Gott sich erbarme; wendet euch zu Gott, so wird er sich zu Euch wenden" [1]). So lange noch nicht die Umkehr unmöglich, also auch jede Fürbitte umsonst ist [2]), weisen die Propheten immer auf den Rettungsweg hin. Selbst dem Zidkijjah wird noch bis zuletzt die Möglichkeit eröffnet, durch Gehorsam gegen das Gotteswort sich den doch so bestimmt ausgesprochenen Unglücksweissagungen zu entziehen [3]). Und wenn viele Propheten berühmte ältere Gottessprüche mit eignen Zusätzen wiederholen [4]), so wollen sie dieselben nicht als noch zu erfüllende Sprüche des Schicksals bezeichnen, sondern ihre Strafpredigt mit der Auctorität bewährter Gottesmänner stärken.

Ja in bestimmten Stellen wird gradezu gelehrt, daß der Weissagung eine Erfüllung im eigentlichen Sinne nicht nothwendig folge. Jerj. XXVI, 17 ff. erinnert sich das Volk, daß Micha's Weissagung von der Zerstörung Jerusalems durch die Buße Hiskia's abgewendet sei, und knüpft daran die Aufforderung, auch gegenwärtig das von Jeremjah gedrohte Unheil lieber durch

---

[1]) Amos V, 15. VII, 1—7. Jes. I, 18. Jerj. VII, 3. XVIII, 7 ff. 11. 13. 19. XXVI, 3. 13. Ezech. XVIII, 21 ff. XXXIII, 14 ff. V. Jes. XLVIII, 18. Joel II, 13. [2]) Jerj. VII, 16. XI, 14 (XV, 1).
[3]) Jerj. XXXIV, 4 f. XXXVI, 3. 7. XXXVIII, 17.
[4]) z. B. Jes. XV. XVI ꝛc.

Digitized by Google

Buße abzuwenden, als den Unglück verheißenden Propheten zu bestrafen. Ja es wird ausdrücklich als Majestätsrecht Gottes angesehen, sein durch die Propheten gegebenes Wort nach Belieben zu ändern, wenn die Bedingungen sich ändern. Ezechiel, wie er selbst seine Weissagung gegen Tyrus als nicht erfüllt erkennt, ohne dadurch beirrt zu werden [1]), schärft seinen Zeitgenossen auf das Ernstlichste ein, daß mit der sittlichen Beschaffenheit, auf welche die Weissagung sich bezog, nothwendig auch diese sich ändre [2]). Und unter den Zwecken, denen das kleine Lehrgedicht dient, das als Buch Jonah unter unsern Prophetenbüchern steht, ist einer der hervorragendsten, zu zeigen, daß auch die bestimmteste Weissagung zurückgenommen werden und unerfüllt bleiben kann, wenn die Verhältnisse wegen deren sie gesprochen ist sich durch Buße ändern, und daß Gott stets bereit ist zu verzeihen, sobald ihm Buße entgegenkommt [3]). Und zu dieser Lehre liefert die prophetische Geschichtsschreibung zahlreiche Belege [4]).

10) Die Propheten als von Gott Gesendete, haben auch Theil an der weltlenkenden und darum Wunder wirkenden Macht dieses Gottes. Was sie fordern giebt Gott; wo in ihrem Berufe auch Außergewöhnliches, Wunderbares nöthig ist, da läßt Gott sie nicht im Stich. Aus dieser Ueberzeugung stammen die wunderbaren Berichte über die Propheten der Urzeit, — über Moses den großen Mann der Zeichen und Wunder [5]), dessen Sünde es ist, daß er an der ihn unterstützenden Wundermacht Gottes einmal kleinmüthig zweifelt [6]), — und über die Männer der großen Sturmzeiten der wahren Religion im Nordreiche, Elias und Elisa. Offenbar erscheint an das Prophetengewand des Elias eine Wunderkraft geknüpft, wie an die Haare des Nasir Simson [7]). Man erwartet Heilungen von den Propheten durch Gebet und Handauflegung und bezahlt sie theuer [8]). Auch von den späteren Propheten werden Dinge berichtet, welche die Berichterstatter als Wunder im eigentlichen Sinne ansahen [9]). Und eine Stelle wenigstens zeigt uns zweifellos eine

[1]) XXVI, 1—XXVIII, 9. vgl. XXIX, 17 ff.
[2]) Ezech. XVIII, 21 ff. XXXIII, 13 ff. Jerj. XVIII, 7—10. XXVI, 3 ff.
[3]) Jona III, 4. 10. IV, 10 f.
[4]) 2 Sam. XII, 13. 1 Reg. XXI, 28 ff. Jes. XXXVIII, 1 ff.
[5]) Ex. V—XV. [6]) Num. XX, 10 ff. (A [D.]).
[7]) 1 Reg. XVII, 1. 2 Reg. I, 10 ff. II, 4. 11—14. 20. 24. IV, 6. 29. 31. 34 ff. V, 10 ff. VI, 6. 8. 18.
[8]) 2 Reg. V. 1 f. 15 f. 20 ff. vgl. z. B. 1 Sam. XII, 14 f. 1 Reg. XIII, 6.
[9]) 2 Reg. XX, 9 f. vgl. Jes. XXXVIII, 7 f.

Digitized by Google

gleichartige Ueberzeugung der Propheten selbst. Wenn Jesajah [1]) dem Ahas frei stellt, sich ein Zeichen zu wählen „mag es tief zur Hölle hin oder hoch zum Himmel sein", so muß er unbedingt überzeugt gewesen sein, daß *jedes* von Ahas geforderte Naturereigniß wirklich eintreten werde, auch wenn wir annehmen dürfen, daß Gewohnheit und Sprachgebrauch jener Zeit das Anerbieten des Propheten in engerem Sinne verstehen ließen, als es *uns* erscheinen würde. Aber das Deuteronom will im Wunder wie in der Wahrsagung keine entscheidende Probe für echtes Prophetenthum sehen [2]). Beide gehören einem Gebiete an, das an sich sittlich gleichgültig ist. Sie können sich bei einem Lügner finden, wie bei einem echten Propheten [3]). Das sichre Kennzeichen eines wahren Verkündigers des Willens Gottes ist *die Treue gegen Jahve*, die *Uebereinstimmung mit der Offenbarung des Gottes Israels* [4]). So sind die Wunder allerdings „Zeichen" (אות), die Gott einem Propheten schenkt. Aber nur in beschränktem Sinne. Und so wenig wie das Wunder immer Zeichen ist, ist das Zeichen immer ein Wunder. Die Zeichen, welche Samuel dem Saul giebt, sind einfache sinnvolle Vorgänge [5]). Jonathan wählt sich vor seinem kühnen Heldenangriffe selbst ein „Wahrzeichen", ein Omen für den Erfolg [6]). Das Zeichen, als sichtbare Verbürgung der unsichtbaren Verheißung, kann auch einfach in einer inhaltsvollen Handlung [7]) oder einem bedeutsamen Namen [8]) bestehen. Ja selbst das Wort „Wunder" (מופת) wird von derartigen bedeutungsvollen Dingen unbefangen gebraucht [9]). Aber natürlich erscheint das wirkliche Wunder als eine besonders werthvolle Ausrüstung des Propheten zu seinem großen Werke [10]).

11) Die Propheten vor dem Exile wissen sich nirgends an die Auctorität eines schriftlichen Gesetzes gebunden, das vor dem Deuteronom ja überhaupt nicht vorhanden war. In Treue gegen Israels Religion und Sitte vernahmen sie die „Thorah" Gottes in ihrer eignen Brust. Auch von der Heerde und den Sykomorenbäumen rief Gott Propheten, wie den Amos, zur Predigt. Der echte Pro-

[1]) Jes. VII, 11. [2]) Deut. XIII, 2 ff.
[3]) Deut. XIII, 2—6 (vgl. B. Jes. XLIV, 25). [4]) Deut. XIII, 3.
[5]) 1 Sam. X, 7. 9. [6]) 1 Sam. XIV, 8 ff.
[7]) z. B. Jes. XX, 3. Jerj. LI, 63. Ezech. XII, 6. 11. XXIV, 24. 27.
[8]) z. B. Jes. VII, 14 ff. VIII, 18. XXXVII, 30. Sach. III, 8. Deut. XXVIII, 46 (wo die Flüche gegen Israel Zeichen und Wunder heißen).
[9]) Wenn Jerj. XLIV, 29 nicht eine Gloſſe vorliegt, so würde dort als *Zeichen* für eine Weiſſagung eine *andere Weiſſagung* gegeben sein.
[10]) Exod. VII, 8 ff. (A [D.]).

Digitized by Google

phet ist wie Jesus einer der „die Schriften nicht gelernt hat". Und wie frei die Propheten in der Kraft dieses Geistes dem was vorher galt gegenüberstehen, das sehen wir vor Allem da, wo sie den Axiomen der volksthümlichen Religion Israels zu widersprechen wagen. So halten sie den Opfer- und Festgebräuchen das wahre Opfer des Herzens entgegen[1]), so dem Naturgesetze der Vergeltung bis in das dritte und vierte Glied das höhere sittliche Gesetz, nach dem Jeder in seiner sittlichen Entwicklung sich von dem ererbten Fluche frei machen kann[2]). Erst seit dem Exile beginnt die Prophetie in Schriftgelehrsamkeit zu verblassen. Den Ezechiel kann man schon eher einen Schriftgelehrten als einen Propheten nennen[3]). Einer der Propheten des Exils weist schon auf das Buch Gottes hin dessen Sätze sich erfüllen[4]), und Sacharjah stützt sich überall auf die Bekanntschaft mit den älteren Schriften. Doch bewahren sich auch solche Männer die Freiheit, selbst noch Worte Gottes zu reden. Und neben ihnen, welche Freiheit und Lebendigkeit unabhängigen Geistes z. B. Jes. XL—LXVI! Erst mit Esra tritt an die Stelle des Propheten endgültig der Schriftgelehrte.

Capitel 15.

Die babylonische Zeit. Judah's Gericht und Tod.

1) Nach Gottes Rathschluß, der sich in der Weltlage offenbarte, war das Gericht nicht mehr zu wenden. Die Sturmwolken zogen von allen Seiten immer drohender auf. Hier das aufblühende und erobernd vordringende Aegypten, dort die chaldäische Weltmacht, bereit Aegypten die Erbschaft Assurs abzuringen, und mitten unter diesen mächtigen Gegnern das kleine fast wehrlose Land, der natürliche Kriegsschauplatz. Und ringsumher böswillige und mißgünstige Nachbarn, das frei gewordene Edom mit seinem erblichen Bruderhasse, das wieder aufblühende Philistäa, die räuberischen Wüstenvölker. Die große skythische Gefahr drohte auch Judah den Unter-

---

[1]) Am. V, 21 f. Jes. I, 11 ff. Hos. V, 6. VI, 6. Micha VI, 6.
[2]) z. B. Ezech. XVIII, 2 ff.
[3]) Vgl. IV, 5 f. XXVIII, 13—16. XXXI, 8. 9. 18. XXXVI, 35.
[4]) B. Jes. XXXIV, 16.

Digitized by Google

gang. Jeremjah meinte schon in ihr das Verderben seines Volkes herannahen zu sehen. Und dabei in Judah selbst Weltlichkeit und Entartung, auch bei Propheten und Priestern [1]), und die fast zur Nationalsitte gewordene Verehrung der neben Jahve gestellten Himmelskönigin [2]).

Da zeigte sich eine neue Erscheinung im Volke, die wenigstens in dieser Klarheit und Großartigkeit den früheren Zeiten fremd war. Aus dem Israel der Erfahrung, dem Gesammtvolke, das nirgends mehr die rechte Lebenskraft in sich hatte, entfaltete sich von innen heraus ein Kern des Volkes, natürlich vorwiegend um die wahren Propheten gesammelt, ein wahres Israel. Dieses erfaßte des Volkes Beruf, sein Gesetz, seine Religion mit einer Inbrunst, Kraft und Reinheit, wie nie zuvor. Mit heiligem Zittern vor dem Zorne des gekränkten Bundeskönigs und doch mit ebenso inbrünstiger Liebe zu ihm und seinem Volke stehen diese Frommen da, gleichsam in den Riß tretend für das verlorene Volk. Es giebt nun eine Gemeine der wahren Religion und damit die Möglichkeit, diese Religion beim Untergange des Staates zu erhalten [3]).

Dieses wahre Israel versucht zuerst, mit den eignen Lebenskräften das erstorbene Volksthum wieder zu beleben, ihm den warmen Lebensodem der Treue und des Glaubens einzuhauchen. Josia und der Kreis von Männern, die ihn unterstützen, versuchen eine Wiedergeburt Israels. Das prophetische Gesetz, das Deuteronom, wird Reichsgesetz [4]). Das Volk verpflichtet sich in einer feierlichen Bundschließung zur Treue gegen dieses Gesetz (2 Reg. XXIII). Die Priester der Höhen, auch die levitischen, werden ihres Amtes entsetzt, und auf ein Privatleben mit festem Einkommen angewiesen (8, vgl. Deut. XII, 2 ff.). Zum ersten Male wird in Israel die Einheit der Cultusstätte gesetzlich gefordert und durchgesetzt. Sie war gewiß unter den vorliegenden Verhältnissen die unerläßliche Bedingung für eine gesunde Fortentwicklung dieser Religion. Thatsächlich ist sie das Mittel geworden, die antike Gottesverehrung durch das Opfer

[1]) Jerj. V, 13. XXIII. vgl. Ezech. XIII, 1 ff. XIV, 9. XXI, 29.

[2]) Jerj. XLIV, 15 zeigt, daß dieser Cultus als anerkanntes Recht betrachtet wurde. Vgl. Jerj. III, 10 ff. VII, 9. XIII, 9 ff. XVII, 2 ff. XVIII, 13 ff. Ezech. VIII. IX. XVI. XXII. XXIII.

[3]) Mit Recht weist Smend auf solche Erscheinungen hin, wie die Priester Uria und Hilkia, und auf eine vornehme Familie, die in drei Generationen der prophetischen Sache anhing (Safan, Ahikam, Gedaljah) 2 Kön. XXV, 22.

[4]) Um das Jahr 620 faßte auch Drakon in Athen das Gewohnheitsrecht seiner Vaterstadt zum ersten Male in schriftlicher Aufzeichnung zusammen.

Digitized by Google

in Israel zu entwurzeln und zum bloßen Sinnbilde zu machen für einen geistigen Cultus. Denn der lebendige Gottesdienst fordert beständige persönliche Bethätigung, ist also in seiner antiken Form mit solcher Einheit der Cultusstätte nicht verträglich. Freilich entstand nun die neue Gefahr des Stolzes auf die rechte heilige Form und des Trotzens auf den Buchstaben, gegen die Jeremjah zuerst unter den Propheten zu kämpfen hat[1]). Er war selbst für das Gesetz eingetreten, wie Gott ihm befahl[2]). Aber er sah bald ein, daß die Annahme des Gesetzbuches Nichts weniger als die Erfüllung der prophetischen Forderungen bedeutete[3]). Das Volk meinte nun der lästigen Mahnungen der Propheten überhoben zu sein, und in dem Tempel und der Thorah die Gewißheit der Gnade Jahve's zu haben (VII, 10 ff. VIII, 8 ff.). So beginnen sich die beiden Richtungen zu sondern, die allerdings in dieser Religion schon lange vorhanden gewesen waren. Einerseits die freie großartig religiös gerichtete, die nun durch hohe prophetische Geister zur Vollkraft gereift war, deren Wahrzeichen das „Gotteswort aus Prophetenmunde" und deren Hauptaugenmerk die reine sittlich-religiöse Gesinnung ist. Andrerseits die priesterliche Richtung mit ihrem besondren Absehen auf Israels sinnliche Heiligkeit und auf vollständige Ausprägung des Cultus, deren Wahrzeichen „die Thorah ist als schriftliche gesetzliche Ordnung der Lebensformen des h. Volkes". In Jeremjah und dem Deuteronomiker berühren sich beide Richtungen noch. In Ezechiel und A (D.) kündigt sich das Ueberwiegen der letzteren an. „Thatsächlich war durch Josia der Grund der jüdischen Gemeine gelegt. Von seiner Reform datirt das specifische Selbstbewußtsein der Juden" (Smend).

Die Frommen dieser Zeit sind sich ganz klar darüber, daß Alles was man unter den Menschen außer dem Gott Israels, dem bildlosen, Gott nenne, wesenlose Lügengestalten seien, oder dienende Wesen, die nur seinen Willen vollziehen, oder ohnmächtige Gegner, die er eine Zeit lang gewähren läßt. Freilich reden auch Jeremjah und das Deuteronom von den Heidengöttern als Vätern ihrer Völker[4]) und von dem Himmelsheere als den von Gott geordneten Herren

---

[1]) Jerj. VII, 4. 22. VIII, 8. vgl. III, 4. 10. IV, 3 ff.
[2]) Jerj. XI. [3]) Jerj. VI, 19. VII, 9. VIII, 8. XVIII, 18. XXVI, vgl. Marti „Das erste officielle Bekenntniß" (Zeitschr. f. Th. u. K. ed. Gottschick 1892. 1. 29—74).
[4]) Jerj. II, 27. XVI, 13.

Digitized by Google

der Völkerwelt[1]). Und noch viel später[2]) erscheint das Himmelsheer als von Gott gerichtet, also in einem Gegensatze zu ihm. Aber damit verträgt sich ein klarer theoretischer Monotheismus in dieser Zeit sehr wohl. Die Götter der Fremden heißen von nun an stumme, geistlose Götzen[3]) ohne Hülfe und Macht, wesenlos[4]). Sie werden in herbem Spotte mit ihren Bildern zusammengeworfen, wie ja in der That in den Völkerreligionen die Götter an ihre Bilder und Symbole gebunden gedacht sind, wie Seelen an ihren Leib. Vor Allem verspottet sie der exilische Prophet als lächerliche lügnerische Erzeugnisse menschlichen Selbstbetrugs[5]). Sie heißen Nichtiges[6]), Unwahres[7]), Hauch[8]), Wesenloses[9]), Geistlos[10]), Nichtgötter[11]), Greuel[12]), Abscheu[13]), Schande[14]), Klötze[15]) ꝛc. Gott ist der schlechthin Eine. Auch das Uebel ist nicht eine That feindlicher Mächte. Er schafft Gutes und Böses[16]). Er ist der Gott der Götter, die ihm dienen[17]). Und das prophetische Gesetz spricht es nicht bloß wiederholt aus, daß Er Gott ist und keiner mehr[18]), sondern es stellt feierlich wie ein Thema der ganzen Religion den Glaubenssatz auf „höre Israel der Herr Dein Gott ist ein einiger Gott“[19]), den Wahlspruch, mit dem später Israel in Marter und Tod ging, und den auch Jesus als den ersten Grundsatz der wahren Frömmigkeit

---

[1]) Deut. IV, 19. 20. 28. XXVIII, 36. 64. vgl. XXXII, 8. 9. 12.
[2]) B. Jes. XXIV, 21 (2 Chr. XXVIII, 23). [3]) Hab. II, 18 f.
[4]) Jerj. II, 27. X, 3—14. Deut. IV, 28. 1 Reg. XVIII, 27 ff. XIX, 18. B. Jes. XLVI, 1. LVII, 13 f.
[5]) B. Jes. XL, 18 ff. XLI, 7. 24. 29. XLII, 17. XLIV, 9—20. XLV, 16. 20 f. XLVI, 6 ff. vgl. Jud. VI, 26. 1 Reg. XVIII, 27. Jerj. X. 3. Ps. CXV, 4. 8. CXXXV, 15 f. (B. Jes. XLI, 22 f. thut etwas Gutes oder Böses, damit wir sehen, daß ihr Götter seid.)
[6]) יהזו 1 Sam. XII, 21.
[7]) שוא Jerj. XVIII, 15. Jon. II, 9.
[8]) הבל Jerj. II, 5. VIII, 19. XIV, 22. XVI, 19. Deut. XXXII, 21. 2 Reg. XVII, 15. שקר Jerj. X, 14.
[9]) אלילים (von אל gebildet zu absichtlichem Gleichklange mit אל). Ezech. XXX, 13. Ps. XCVII, 7. Lev. XIX, 4. XXVI, 1.
[10]) Hab. II, 19. Jerj. X, 14.
[11]) אלהים לא אל, לא schon Deut. XXXII, 17. 21. 39. Jerj. II, 11. V, 7.
[12]) תועבה Jerj. XVI, 18. Ezech. VII, 20. XI, 18. 21. XIV, 6. 2 Reg. XXIII, 13. B. Jes. XLIV, 19.
[13]) שקוץ Jerj. IV, 1. VII, 30. XVI, 18. XXXII, 34. Ezech. VII, 20. XI, 18. 21. XX, 8. XXXVII, 23. 1 Reg. XI, 5. 7. 2 Reg. XXIII, 13. 24. Deut. XXIX, 16. [14]) בשת Jerj. III, 24. XI, 13 (für בעל).
[15]) גלולים Lev. XXVI, 30. Deut. XXIX, 16. 1 Reg. XV, 12. XXI, 26. 2 Reg. XVII, 12. XXIII, 24. Sehr oft bei Ezech.
[16]) B. Jes. XLV, 7. vgl. Amos III, 6. [17]) Deut. X, 17.
[18]) Deut. IV, 35. 39. XXXII, 39.
[19]) Deut. VI, 4 (darum darf man nur bei ihm schwören 13).

Digitized by Google

betont und damit seine Person und sein Werk in die Grenzen des Monotheismus eingeschlossen hat. So hofft diese Zeit, daß Gott am Ende der Geschichte diese seine Einzigkeit zur Geltung bringen werde: ein Name „Jahve" allen Völkern gemeinsam. Er hat geschworen, daß ihm sich alle Knie beugen sollen [1]), wie er schon jetzt auch den Koresch, den Nabocodrossor, also die Fürsten der Heiden, herbeiführt, ohne daß sie es wissen [2]). Israels Stellung aber zu diesem einen Gott erscheint nun von allen natürlichen Beweggründen gelöst als eine That göttlicher Gnade, Erwählung und Offenbarung einerseits [3]), als ein heiliges beschworenes Bundesverhältniß andrerseits [4]). Der Gedanke des Bundesverhältnisses wird erst im Deuteronom und bei Jeremjah zum eigentlich herrschenden.

2) Nun vollzieht sich ein Geschick, auf den ersten Anblick räthselhaft und unverständlich. Der Versuch der Erneuerung Israels mißlingt. Josia selbst fällt in der Schlacht gegen die Aegypter. Die unreinen Formen des Gottesdienstes leben mit doppelter Gewalt nach dem Tode des reformatorischen Königs auf. Jojachin wird mit den Besten des Volkes in die Verbannung nach Chaldäa geführt. Das eigentlich Tragische in aller Geschichte, daß sich die durch lange angehäufte Schuld nothwendig gewordenen Gerichte über ein Geschlecht entladen, das persönlich eine Wendung zum Guten macht, vollzieht sich hier in besonders ergreifender Weise. Dieses Geschick bringt eine neue Offenbarung für Israel. Ein Israel stirbt, das an sich den Tod nicht verdient, sondern durchaus fähig ist, ein neues schöneres Leben auszugestalten. So stirbt es nicht für seine, sondern für der Andern Schuld. Und ein Volk, für das solche Männer sterben, das solche Kräfte in seinem Schooße trägt, kann schon um dieser Frommen und ihrer Hingebung willen nicht für immer verloren sein. Diese Frommen sind das Pfand der Auferstehung des Volkes aus dem verdienten Tode. Die wahre überweltliche Kraft des Reiches Gottes beginnt sich zu zeigen. Hier entsteht die höchste Gestalt, welche diese Religion überhaupt hervorgebracht hat, die des leidenden Knechtes Gottes [5]). Der Name Ebed Jahve be-

[1]) Zeph. III, 9. Sach. XIV, 9. Hagg. II, 8. V. Jes. XLV, 14. 23. Ps. LXXXIII, 19. [2]) Jerj. XXV, 9. XXVII, 6. XLIX, 26. Ezech. XXIX, 20. V. Jes. XLV, 1.

[3]) Deut. VII, 6 ff. XIV, 2. XXVI, 18. 19 (IV, 32 ff.).

[4]) Jerj. XI, 3—10. XXII, 9. XXXIV, 8. 13. 18 (XXXI, 31. V. Jes. XLII, 6. XLIX, 8. LIV, 10. LV, 3. LIX, 21. LXI, 8) vgl. 2 Reg. XXIII, 3 (Esr. X, 3. Neh. X, 1).

[5]) Literatur: Hävernick Vorlesungen über alttestamentliche Theologie.

Digitized by Google

zeichnet an sich nur einen Mann, dem Jahve zu seinem Herrn geworden ist. So wird er für Hiob [1]), so für Israeliten und bekehrte Heiden gebraucht [2]). So ist er der richtige Ehrenname für das Volk Israel, als das Volk, das dem wahren Gott dient [3]). Im engeren Sinne bezeichnet er die Männer, welche eine besondre Aufgabe im Auftrage Gottes zu vollziehen haben. So kann ja auch ein Nabocodrossor Gottes Knecht und sein Söldner heißen [4]). So ist das Volk Israel als Träger einer großen weltgeschichtlichen Aufgabe Gottes Knecht. Und in diesem Volke sind es die Helden und Propheten, denen durch diesen Ehrennamen ihre Lebensaufgabe vorgezeichnet wird, an dem Volke Gottes Werk zu thun und dadurch die großen Ziele Gottes in der Welt zu verwirklichen (Amtsname).

Ob der Name auch im Unterschiede von dem Volke als solchem und von einzelnen Dienern Gottes in ihm auf den geistigen Kern Israels angewendet ist, der in der Noth dieser Zeiten sich durch die Arbeit der Propheten in Israel als Same der Zukunft gebildet hat, darüber wird man verschieden denken, je nachdem man B. Jes. XLII, 1 ff. XLIX, 1 ff. und LII, 13 ff. auslegt. Daß in ihnen nicht einfach das Volk als solches gemeint ist, scheint mir zweifellos. Denn wenn Israel auch wohl ein „Bund Gottes mit dem Menschenvolke" heißen könnte [5]), und wenn man von ihm sagen dürfte, daß Gott es wie eine Waffe für sich gerüstet und es gleichsam mit dem Schwerdte der Rede gewaffnet habe [6]), so könnte doch der Prophet von dem Volke, dessen Sünden er so oft rügt, unmöglich sagen, daß es auf eine Arbeit ohne Lohn und Erfolg zurückblicke [7]), und daß es

---

Aufl. 2. Beilage 2. Hermann Schultz Ueber den Begriff des stellvertretenden Leidens. 1864. Umbreit Ueber den Knecht Gottes. 1840. Victor Friedr. Oehler Ueber den Knecht Gottes. 1865. 2 Bde. (Schenkel) theologische Studien u. Kritiken 1836. 4. 982 ff. Bleek Ueber Jes. LII, 13—LIII, 12. Studien und Kritiken 1861. 2. 177 ff. (auch s. Vorlesungen ed. J. Bleek). Fr. Köster De servo Jehovae apud Jesajam. 1838. Kleinert Ueber das Subjekt der Weissagung Jes. LII, 13—LIII, 12 (theol. Stud. u. Krit. 1862. 3. S. 699 ff.). Thenius Neue Beleuchtung des leidenden Jhvhdieners Jes. LII, 12—LIII, 12. Kuenen II, 36 ff. Scholten De lijdende Knecht Gods (theol. Tijdschr. 1878. 12). v. Hofmann Schriftbeweis II a. 148 ff. de Wette De morte Christi expiatoria p. 23. Duhm, Commentar zu Jesaja XLII f. Für die ältere Literatur vgl. Hengstenberg, Gesenius, V. Fr. Oehler u. Delitzsch Commentar.

[1]) Hiob I, 8. II, 3. XLII, 7. [2]) B. Jes. LIV, 17. LVI, 6.
[3]) B. Jes. XLI, 8. XLII, 18. XLIII, 3. XLIV, 1. 3. 21. XLV, 4. XLVIII, 20. Jerj. XXX, 10. XLVI, 27.
[4]) Jerj. XXV, 9. XXVII, 6. XLIII, 10 (Ezech. XXIX, 20).
[5]) Nicht „ein Bundesvolk". [6]) XLIX, 2. [7]) XLIX, 4.

Digitized by Google

ganz ohne Sünde und Schuld gelitten habe[1]). Und wie sollte Israel selbst an Israel dem Volke der Blinden arbeiten, wie sollte ihm die Aufgabe werden, Israels Stämme zu Gott zu wenden und zurückzuführen und dann zum Lichte der Heiden zu werden?[2]) Auch der Prophet selbst kann nicht gemeint sein. Denn so oft auch sein eignes Selbstbewußtsein durchklingt[3]), er redet nie von sich im Unterschiede von Andern, schließt sich vielmehr in einen größeren Kreis ein, wie sich ja auch der „Knecht Jahves" zu einer Mehrzahl von Gottesknechten entfaltet[4]).

Einen großen unbekannten Märtyrer der Geschichte zu suchen, dessen Schicksal einen Dichter zu diesen „Liedern vom Gottesknechte" begeistert habe[5]), wird immer als Vermuthung ohne genügende Grundlage erscheinen müssen, und unwahrscheinlich bleiben angesichts des organischen Zusammenhangs dieser Capitel mit dem Gesammtinhalte von Cap. XL—LV. Und so kann ich diesen „Gottesknecht", der einerseits Israel ist, „an dem sich Gott verherrlicht", andrerseits dem sündigen Volke gegenübersteht als Diener Jahves, als Missionsprediger und als Werkzeug der Verklärung, nur von der in Trübsal geläuterten wahren Gemeine Israel verstehen, die in Babel des Gesammtvolkes Gewissen und Zukunftskern ist, und in deren Namen der Prophet selbst reden kann. Es ist das leidende, verhöhnte und zertretene Israel, in dem das Heil der Welt ruht, und über dem die Siegeskrone schwebt. Das im Scheidungs-Feuer der Trübsal geläuterte wahre Volk, das seine Kniee nicht vor Baal gebeugt hat, sondern an seinem Gott festhält. Und als die Stimme dieses Israel ruft der Prophet selbst sein Evangelium in die Welt hinaus.

3) Der Gedanke an ein Leiden der Besten tritt schon in der alten Sage und Geschichte hervor. Aber erst jetzt gewinnt er seine volle Klarheit und Bedeutung. Schon das Volk an sich, als der Knecht Gottes, zeigt ein solches Schauspiel des Leidens. Es erliegt tausendfacher Bedrückung und Noth. Seine Schätze und Heiligthümer werden den Fremden zur Beute. Es muß schmachvollen Todes sterben, „auf seinem Rücken pflügten die Pflüger, zogen ihre Furchen

[1]) XLVI, 8. 12. XLVIII, 1. 8. L, 1. Israels Sünde.

[2]) XLII, 7. XLIX, 5 zu übersetzen „indem (Gott) Israel wendet" oder „öffnend die Augen der Blinden" ist nach dem Zusammenhange des Satzes (leor, liberit sc.) ein reiner Gewaltstreich.

[3]) XLVIII, 16. L, 4 (XLIV, 26. LII, 7).

[4]) Mebaffereth Zijjon (vgl. LIV, 17. LXV, 8. 9. 13. 15. 22. LXVI, 5. 14). [5]) So nach Ewald viele Neuere.

Digitized by Google

lang“ [1]). Und doch nicht, weil es schlechter war, als andre Völker, als das übermüthige Assur, das wollüstige Babel. Sondern weil diesem Volke Höheres gegeben war und Höheres von ihm verlangt ward, weil es einen einzigartigen Beruf hatte, weil es also alle die besonderen Gefahren und Verantwortungen tragen mußte, die mit diesem Berufe verbunden waren. Ja oft trifft das Leiden das Volk grade wegen seiner höheren Stellung zu Gott „um Deinetwillen werden wir gemordet, sind geachtet wie Schlachtschafe“ [2]). So kennt schon Israel selbst ein Leiden, das seinem letzten Grunde nach durch seine Heilsaufgabe veranlaßt ist, also aus Liebesgedanken Gottes stammt, und für das Heil der Welt getragen werden muß. Aber wenn sich bei ihm Schuld und Leiden noch das Gleichgewicht halten, so offenbart sich die wahre Eigenthümlichkeit des Leidens des Gottesknechtes an dem Israel, das der eigentliche Gottesknecht ist. Es muß alle Noth mitleiden, die es doch nicht verschuldet hat, sondern abzuwenden strebt durch seine ganze Lebensarbeit. Es fühlt früher und tiefer als die Volksgenossen den Zorn Gottes, der auf Israel ruht. Während sie sich noch in thörichtem Leichtsinn in Träumen von glänzender Rettung wiegen, empfindet es in der Noth der Zeit, daß Gott sein Volk dahingeben will zum Gericht. Und doch muß es seines Herzens Freude verlieren, daß „seine Augen zu Thränenbächen werden möchten zu beweinen das Unglück der Jungfrau, seines Volkes“ [3]). Seinem eignen Volke ist es widerwärtig als lästiger Mahner, lächerlich als selbstquälender Träumer. Der feindlichen Heidenwelt, die in ihm mit Recht den unbesieglichen Kern des Gottesvolkes sieht, ist es ein besondrer Gegenstand des Hohnes und Hasses [4]). Und das Alles doch nur, weil es sich nicht trennen will von Gott und der göttlichen Aufgabe Israels und ebensowenig von dem Gesammtvolke [5]), weil es also in Liebe zu dem Volke, in Begeisterung für Gott und sein Heil, lieber leiden und sterben, als zu eigner Selbsterhaltung sich absondernd das Volk ohne einen Samen höherer Zukunft lassen will. Also dieses Leiden wird getragen in Glaube, Liebe und Hoffnung.

Zu diesem Bilde bot das Leben der einzelnen Gottesknechte, vor Allem gegen das Ende der babylonischen Zeit, eine reiche Aus-

---

[1]) Ps. CXXIX, 3. [2]) Ps. XLIV, 23 (in spätem Liede).
[3]) Jerj. VIII, 23. XIV, 17. vgl. die Klagelieder.
[4]) B. Jes. XLIX, 7. L, 6. 7 ꝛc. Ps. CXXXVII, 3 f.
[5]) Jerj. XL, 4 ff. B. Jes. L, 5 (wie Moses Exod. XXXII, 32).

Digitized by Google

wahl von ergreifenden Beispielen. Aus den Psalmen klingt die Klage des Frommen, „daß Gott ihn verlassen hat, fern von seinem Klagen, seinem flehenden Worte", daß alle Wasserwogen über seine Seele gehen, daß er schmachten muß in der wasserleeren Grube der Gefangenschaft, daß er um Gottes willen Schmach trägt, weil der Eifer um Gottes Haus ihn verzehrt [1]). Und Jeremjah, der den Tag verwünscht, an dem seine Mutter ihn geboren [2]), ist gleichsam das Urbild zu dem Mann der Schmerzen, der seine Wange den Schlägen nicht entzieht, sein Antlitz nicht verbirgt vor Speichel und Schmähung, als der von Jedermann verachtete, von den Leuten verabscheute, der Tyrannenknecht [3]).

Und warum das Alles? Aus einem geheimnißvollen Gottesrathschlusse, der die Besten die Wehen der Zeit tragen läßt, aus denen das Heil geboren wird [4]), aus der Liebe der Besten zu ihrem Volke und seinem Heilsberufe, da sie wie einst Moses „die Schmach des Gottesvolkes höher achten als der Heiden Herrlichkeit" [5]). Damit ein Same der Zukunft bleibe, damit ein Volk des Heils aus dem Tode Israels hervorgehen könne, leiden und sterben die Besten. Denn „wie man die Traube schont um des Mostes willen der darin ist, so schont Gott das Sündervolk Israel um dieser Gottesknechte willen" [6]). Sie fühlen in den Schmerzen der Zeit viel tiefer und klarer den Zorn Gottes als die Andern [7]). Aber sie fühlen ihn nicht sich persönlich geltend. Sie wissen, daß er Israel dem Sündervolke gilt, daß sie ihn für Andre tragen, für ihr Volk, stellvertretend, um ihm Vergebung und eine bessere Zukunft zu ermöglichen. Für die Religion des Alten Testamentes ist diese Erscheinung von der höchsten Wichtigkeit gewesen. Sie trat mit Allem in Widerspruch, was der oberflächliche Glaube als das Sicherste anzusehen gewohnt war. Israel hat den Gedanken eines Leidens der Gottesfreunde zuerst nur mit hartem Kampfe und in bittrer Versuchung ertragen. Das Buch Hiob zeigt, wie schwer, ja fast unerträglich er zuerst empfunden ward. Noch mächtiger mußte die dauernde Erfahrung von solchem besonderen Leiden grade der Besten die althergebrachten Ansichten Israels verändern. Und ein Leiden, begründet

[1]) Ps. XXII, 2 ff. (שועתי?) XXXVIII. XL, 13 ff. XLI, 5 ff. XLII, 4. 8. LXIX, 8. 10. [2]) Jerj. IX, 1. XI, 19. XV, 10.
[3]) B. Jes. XLIX, 7. L, 5 f. (מיתעב גוי. בזה נזע).
[4]) Jes. LII, 12—LIII Ende. [5]) Jerj. XL, 4 (Hebr. XI, 26).
[6]) B. Jes. LXV, 8 f.
[7]) z. B. Jerj. IX, 10. 12. XVI, 3—16. XVII, 3, vorz. XV, 17 f.

Digitized by Google

in Gottes Liebeswillen und geheimnißvollem Rathe, stellvertretend getragen von denen, die das Gericht nicht verdienen, versöhnend für das Volk, das Rettung findet um des Zusammenhanges mit dem leidenden Gottesknechte willen, mußte auch auf andre Gebiete der Religion ein neues Licht werfen. Der Priester, der als Mittler Israel vertritt, und geheiligt ist für die Fehle der Weihungen Israels, erscheint hier nicht mehr im Rechte eines Amtes, sondern des persönlichen sittlichen Thuns. Der Hingabe unwilliger und unbewußter Thiere steht ein höheres Opfer gegenüber, in dem sich die Gerechten freiwillig, aus Liebe, zur Versöhnung des Volkes selbst dahingeben[1]). In dem leidenden Gottesknechte offenbart sich als das innerste Geheimniß des erfolgreichen Wirkens für das Reich Gottes: das aufopfernde Leiden, die stellvertretende Selbsthingabe. Die höchste That im Gottesreiche konnte jetzt nur noch als das Werk einer prophetischen Persönlichkeit gedacht werden, die Gottes Reich nicht bloß durch Wort und That in treuer Arbeit baut, sondern durch die Liebeshingabe der eignen Persönlichkeit, durch das stellvertretende Leiden zur Versöhnung des Volkes.

4) Je mehr die irdische Gegenwart und ihre Geschicke ungelöste Widersprüche und harte Räthsel boten, je weniger zwischen dem Verhältnisse zu Gott und dem zu dem Schicksale eine Einheit sich finden ließ, desto mehr mußte der religiöse Geist sich gedrängt fühlen, über die Gegenwart hinaus ein ewiges Glück in Gott zu suchen. Zwar für den Einzelnen ist das nach dem ganzen Wesen dieser Religion nur langsam geschehen, und mehr in frommem Aufwallen des Gefühls, als in klar festgehaltener Erkenntniß. Desto mehr aber für das Volk, im Ausblicke auf seine Auferstehung und die Herrlichkeit des Gottesreichs. Immer mächtiger tritt nun die Erneuerung und Verklärung der frommen Gemeine Gottes in den Mittelpunkt des Glaubens.

Und Israel wird mehr und mehr „Zion". Die Hauptstadt des kleinen Landes, der Sitz des Heiligthums, der so oft allein unversehrt blieb, wenn der Feind ringsum herrschte[2]), gewann schon seit Jesajah eine Bedeutung für die Frommen, wie sie in dem Großreiche Davids und Salomos unmöglich war. Und das wird immer stärker, wenn es auch erst nach dem Exil völlig ausgeprägt ist. Für

[1]) אשם B. J. LIII, 10.
[2]) Jes. I, 8. XXXVI, 1 ff. 2 Reg. XVIII, 13.

Digitized by Google

die Propheten des Exils ist Zion identisch mit dem wiederhergestellten Israel, und wird als die Mutter des Volks betrachtet, die ihre Kinder wieder erhält [1]). Das rückkehrende Volk ist eine Zionsgemeine. Für die Gemeine nach dem Exile aber ist Zion die Stadt Gottes, die heilige Stadt [2]), der Mittelpunkt der Erde [3]). Ihr Bürgerbuch ist das Buch des Lebens [4]). Ihr Name wird sinnvoll zu Salem, Friedensstadt, verkürzt [5]). Sie wird mehr und mehr von lobpreisenden Liedern erhoben [6]). Die Frommen sind „Jerusalem Liebende", die Abtrünnigen die „Jerusalems Vergessenden" [7]).

5) Rasch und plötzlich brach das Geschick völliger Vernichtung über Judah herein. Der letzte König von Judah, Zidkijjah, von den Chaldäern als ihr Vasall eingesetzt, war an sich wie es scheint ein Mann nicht unbilliger Gesinnung [8]). Aber schwach und abhängig, war er in den Händen der fanatischen Nationalpartei, die von falschen Glückspropheten [9]) gestärkt wurde. Der religiöse Aufschwung der Zeit Josia's war schnell wieder einer stärkeren Religionsmengerei und allerlei Unordnungen gewichen [10]). Und so war der König verblendet genug, nicht zu sehen, daß bei den vorhandenen Weltverhältnissen und bei der inneren Marklosigkeit des Volkes das einzige richtige mit Gottes Absichten übereinstimmende Verfahren die Unterwerfung unter die Weltmacht sei. Vergebens verkündigte Jeremjah immer auf's Neue als den Willen Gottes für die Gegenwart eine Politik weisen und gläubigen Wartens [11]). Propheten wie Chananjah meinten vielleicht ganz im Sinne des Jesajah zu handeln, wenn sie der heiligen Stadt als der Stadt des Tempels, in dem Jahve wohnt, sichre Rettung verhießen. Der König brach seinen Eid (Ezech. XVII, 13 ff.), versuchte den Befreiungskrieg, und in schrecklichem Gerichte ging der letzte Rest der volksthümlichen Herrlichkeit Israels

---

[1]) B. Jes. XL, 9. LII, 1 ff.
[2]) Ps. XLVI, 5. XLVIII, 2. 9. B. Jes. XLVIII. 2.
[3]) Ezech. XXXVIII, 12. [4]) Ps. LXXXVII, 5 f.
[5]) Ps. LXXVI, 3. [6]) Ps. XLVI. XLVII. XLVIII. LXXXVII. (CI, 8. CXXII. CXXXII. CXXXVII.)
[7]) B. Jes. LXV, 11. LXVI, 10. vgl. Ps. CXXXVII, 5 ff.
[8]) Vgl. z. B. Jerj. XXXVIII, 14 ff. (Jojakim hatte im Gegentheil Jeremjahs Buch verbrannt XXXVI.)
[9]) Jerj. XIV, 13 ff. XXIII, 13. XXVII, 14 ff. XXVIII.
[10]) Jerj. II, 27. VII, 31. IX, 13 ff. XIII, 10. 27. XVI, 11. 12. XVII, 2. XVIII, 15. XXII, 9. Ezech. VIII. IX. XVI. XX. XXII. XXIII.
[11]) Jerj. XXVII, 1 ff. XXVIII, 14 ff. XXIX, 4 ff. (XXVI, 20 ff.).

Digitized by Google

zu Grunde [1]). Was die Chaldäer übrig ließen, ein Haufe tributpflichtiger Ackerbauer unter einem Statthalter, ging bald darauf auch verloren nach einem wahnsinnigen Empörungsversuche, in dem dieser Statthalter, Gedaljah, seinen Tod fand [2]). Der Rest des heiligen Volkes ging theils auf der Flucht in Aegypten zu Grunde, auch Jeremjah's Schicksal verliert sich in diesem allgemeinen Verderben, theils zog er gefangen nach Babel.

In dieser Zeit der Schmerzen offenbarte sich die volle Herrlichkeit des wahren Israel, das aus den Läuterungen und Gerichten der letzten Zeit geboren war, und seine Gestalt tritt uns am herrlichsten in dem großen Gottesmann dieser Zeiten, in Jeremjah entgegen. Er fühlt des Volkes Elend und Noth schon, als die Menge noch in leichtsinniger Hoffnung dahingeht. Als die falschen Propheten Befreiung und neuen Glanz verheißen, muß er, der so gern mit einstimmen möchte, den Schleier von dem furchtbaren Geschicke heben, das in Wirklichkeit seines Volkes wartet. Er schmeckt in allen Leiden des Volkes den heiligen Gotteszorn gegen das abtrünnige Volk, und muß von diesem Zorne immer und immer wieder dem verstockten Volke predigen. Und doch will er in Liebe zu seinem Volke und zu Gottes Gedanken mit Israel lieber diesen Tod mitsterben, den er nicht verschuldet hat, als sein Volk aufgeben und sich selbst retten [3]). Geschmäht als Unheilsherold und als Verräther an des Volkes Ehre und Freiheit [4]), zu der Belagerung noch Kerker, Spott, Hohn und Lebensgefahr aller Art erfahrend, steht er da als ein Mann, der nicht für sich, sondern für Israel leidet und an seinem eignen reinen Leben die Sünden des unreinen Volkes trägt. So läßt uns das Buch Jeremjah's die Gestalt der „Schmerzensmänner" in ergreifender Schönheit sehen. Und gewiß sind viele der großartigsten Trauerlieder des Psalters von dem frommen Israel jener Tage gesungen [5]).

6) So war Israel nun auch seinem letzten Reste nach todt, in die Heidenwelt hinausgeworfen als verwesender Volkskörper. Die ganze Gegenwart des Heils war zerbrochen. In Flammen aufgegangen das Heiligthum, wo Gott seine Gegenwart verheißen, un-

[1]) 2 Reg. XXV, 1 ff. [2]) 2 Reg. XXV, 25. vgl. Jerj. XLI—XLIII.
[3]) Jerj. XXXII. XL, 4 ff. vgl. XLIII, 6.
[4]) Jerj. XXVI. XXVIII. XXXVI—XXXVIII.
[5]) Für die Stimmung dieser Zeit sind Lieder, wie Ps. XXII u. a., gewiß die besten Zeugnisse. Ebenso ist Hiob, auch wenn das Buch nicht in diesen Zeiten geschrieben sein sollte, doch ein Typus dieser Schmerzensmänner.

Digitized by Google

möglich gemacht die Opfer des Dankes und der Versöhnung, die Israels Heilsstand darstellten, zerstört die heilige Stadt, die „Gott gegründet für immer und ewig", in Elend und Schmach verkommen das Davidshaus, dem es verheißen war, daß ihm der Erde Enden gehören sollten, entweiht das Priesterthum, das dieses Volkes Verbindung mit Gott in heiligem Amte darstellte! Mitleidlos waren die altehrwürdigen Formen des Reiches Gottes zerbrochen. Was von Israels Heil diesen Umsturz überdauern sollte, das mußte geistig und persönlich in diesem Volke leben oder als Hoffnungsbild mitten im Tode auf neues Leben hinweisen. So vollendete die strafende Hand Gottes die Entwicklung, auf welche diese ganze Zeit religiös hingestrebt hatte. Von der äußern irdischen Gestalt der Religion wendete sich der Glaube mehr und mehr einer geistigen und ideal aufgefaßten Zukunft zu. Man lernte ein Heil kennen, das von äußern Einrichtungen und Gütern unabhängig war. Und man wußte in unmittelbarem Erleben der Frömmigkeit, daß mit den Formen des Heils nicht auch die Gemeinschaft Israels mit Gott zerstört sei. So wurde hier mit dem Tode des Samenkorns eine Fülle von Kräften entbunden, die noch jetzt im Christenthume fortwirken. Was die Propheten an Gerichten Gottes gedroht hatten, war eingetroffen. Sie hatten es dem Volke möglich gemacht, den Glauben an Jahve, den Richter und Herrn, in diesem Unheil festzuhalten, als der alte Glaube an die durch Jahve verbürgte Sicherheit des Volkes zusammenbrach. Gott hatte sich treu und wahrhaft erwiesen in dem furchtbaren Ernste seiner Züchtigungen. Sollte er sich nicht treu erweisen auch in den ewigen Gnadengedanken, die in seinen Verheißungen hinter den Drohungen standen?

Capitel 16.

Die persische Zeit. Israels Auferstehung.

1) Soweit wir nach der uns erhaltenen Literatur urtheilen können, war der Beginn des Exils in religiöser und sittlicher Beziehung eine unfruchtbare Zeit. Die ungeläuterte Menge des Volkes erlag dem Unglück. Die Schilderungen Ezechiels nicht bloß über die

Digitized by Google

letzte Zeit Jerusalems sondern auch über seine eigne Umgebung, die doch aus dem Kerne der Weggeführten bestand[1]), deuten auf sehr dunkle Zustände. Wie viel niedriger noch mag der Haufe der mit Zidkijjah Verbannten gestanden haben! Sahen doch die mit Jeremjah nach Aegypten geflüchteten Israeliten den Dienst der Himmelskönigin als legitimen Cultus Israels an, dessen Vernachlässigung das Landesunglück nach sich gezogen habe (Jerj. XLIV, 17 f.). Die Götter, die man schon in der Heimath mit Vorliebe verehrt hatte, werden jetzt als Sieger über „Jahve und sein Volk" noch allgemeiner vorgezogen sein. Die schönen Bilder des Buches Daniel sind nicht Geschichtsbilder, sondern Erzeugnisse der idealisirenden Phantasie einer späteren Zeit.

Nicht als ob es den Gottesmännern jener Zeit zweifelhaft gewesen wäre, daß der Tod Israels nur ein Durchgang zu neuem Leben sei. Die alten Hoffnungen leben fort[2]), ja in gewissem Sinne beginnt erst jetzt eine feste und ausgebildete Eschatologie. „Die Prophetie beginnt nach der Zerstörung Jerusalems statt wie früher dem Aberglauben das Gericht, dem Kleinglauben eine eschatologische Hoffnung entgegenzustellen" (Wellh.). Aber der Eindruck der chaldäischen Weltmacht und ihres großen Königs, des Gottesknechtes Nabocodrossor[3]), vertagte die Hoffnung auf ferne Zeit. Auch Jeremias denkt an ein langes Menschenalter, siebenzig Jahre, der Gefangenschaft und ermahnt die Gefangenen, sich in die neuen Zustände zu fügen[4]). So blieb es bis mit Nabocodrossors Tode der schnelle Verfall Babels begann, und im Nordosten drohend die Gestalt des medopersischen Reiches emporstieg.

In dieser Zeit begann sich der folgenschwere Schritt zu vollziehen, der für die ganze spätere religiöse Entwicklung Israels entscheidend gewesen ist. Seitdem durch Josia das deuteronomische Gesetz zum Volksgesetze gemacht war, lag der Antrieb zu einer immer genaueren Regelung des Volkslebens durch schriftliche „Mosesgesetze", vorzüglich zu immer kunstvollerer Ausprägung des Cultus an sich in der Natur der Sache. Diejenigen Kreise, denen die Thorah im Priestermunde wichtiger war, als das Gotteswort aus dem Munde

---

[1]) z. B. II. III. XIII. XIV.
[2]) z. B. Ezech. XXVIII, 25 ff. XXXIV, 11 ff. XXXVI, 1 ff. XL ff.
[3]) Ezech. XXIX, 19. Jerj. XXV, 9. XXVII, 6. XLIII, 10.
[4]) Jerj. XXV, 11 (die sanguinischen Erwartungen blieben das Eigenthum falscher Propheten. XXIX, 8 vgl. 10).

Digitized by Google

der Propheten, mußten sich zu solcher Weiterbildung gedrängt fühlen, je mehr der echte Prophetengeist eines Hosea, Amos, Jesajah und Jeremjah sich im Volke verlor. Und grade durch die Entbehrung der heiligen Lebensformen im Exil wuchs wohl die sehnsüchtige Liebe zu den verlorenen heiligen Einrichtungen und baute sie als Idealbilder für die Zukunft in höherer Vollendung wieder auf. Der Typus der Prophetie, die in diese Bahnen einlenkt, ist der priesterliche Ezechiel, der ganz ohne Rücksicht auf ein mosaisches Cultusgesetz ein Idealbild der Heiligthümer Israels gezeichnet hat. Die schönen „Heiligkeitsgesetze" des Leviticus tragen den Stempel der Zeit Ezechiels. Die priesterliche Ausprägung dieser Richtung aber ist das Geschichtswerk von A (D.). Die ganze heilige Sage und Geschichte wird ihm zur Entwicklungsgeschichte der heiligen Formen in Israel und zur Einleitung in ein durchdachtes und folgerichtiges Gebilde von Cultusgesetzen, das dem Leser als uranfängliche göttliche Einrichtung der mosaischen Gemeine entgegentritt. Vor dieser Richtung mußten die Gedanken der großen Propheten mehr und mehr unverständlich werden, wenn auch ihre dogmatischen und ethischen Erwerbungen im Einzelnen nicht angetastet wurden. Doch ist das erst im Laufe von Jahrhunderten geschehen. Jes. XL—LXVI beweisen, daß diese sich anbahnende Entwicklung keineswegs den alten Geist überall zurückdrängte, und aus den Psalmen des zweiten Tempels klingt uns im Ganzen viel häufiger der Geist des exilischen Jesaja als der des Schriftgelehrtenthums entgegen.

2) Als die persische Macht sich zuerst, noch fern von Babel, zu regen begann, hatte sich der Proceß der Sichtung Judahs allmählig vollendet. Die größere Masse hatte sich zweifellos in die neuen Verhältnisse eingewohnt und begonnen, sie auszunützen. Das zeigt uns die geringe Zahl derer, die sich wirklich entschließen konnten, die gewonnene Behaglichkeit mit der Unsicherheit des Heimathlandes zu vertauschen. Und die bittren Klagen der exilischen Propheten über des Volkes Sitten und seinen Götzendienst beweisen, daß die Religion des Siegers einen großen Theil der Exilirten für sich gewonnen hatte [1]). Desto entschiedener aber hatte sich der begeisterte Glaube an Israels ewige Bestimmung in den Kreisen der Frommen entfaltet.

Hier hatte das Elend seinen höchsten Grad erreicht. Sie waren nicht bloß als Glieder eines gefangenen und beraubten Volkes an

[1]) Der Spott B. Jes. XL, 18 ff. XLI, 6. XLIV, 10. Die Strafreden LVII. LXV, 3. LXVI, 17.

Digitized by Google

sich allem Hohn ausgesetzt in der stolzen Siegerstadt, Wurm Jaqob, Tyrannenknecht, Verachtung des Menschen [1]). Als treue Glieder dieses Volkes hatten sie noch besonders zu leiden. Höhnend umgab sie der Stolz der Sieger, ihren Gram verspottend „singet uns eins von Zions Liedern!“ [2]). Und als die Gefahr für Babel näher heranzog, waren sie der natürliche Gegenstand des Argwohns und des Hasses. Die kühnen Gottesmänner, die ihre zündenden Worte des Trostes und der Hoffnung in die geknechtete Gemeine warfen, durften es nur noch namenlos, nur noch mit Geheimschriften thun. So sind uns die Namen der größten Gottesmänner in dem Umsturz jener Tage verborgen. Und trotzdem ist gewiß mancher derselben als Blutzeuge einem Schicksal verfallen, wie es Jeremjah als Loos der Aufruhr predigenden falschen Propheten in Babel voraussetzt [3]). Darauf deuten die ernsten Worte von dem Gerechten der umkommt, ohne daß Jemand es zu Herzen nimmt, darauf die Gestalt des leidenden Gottesknechtes [4]). Aber der prophetische Kreis gewann Macht über die Gemüther des Volks. Nicht die Priester, die als Lehrer über rein und unrein die Gesetze entfaltet haben, schufen die neue Zeit, sondern der freie prophetische Glaube und die begeisterte prophetische Frömmigkeit. Die Götzen der Heiden werden mit dem bittersten Spott in ihrer Ohnmacht dargestellt [5]). Die Macht der Welt gegen die Allmacht Gottes gerechnet ist „wie ein Stäubchen an der Waage oder ein Tropfen am Eimer“ [6]). Der junge Held, der Asien mit seinem Ruhme erfüllt, Koresch, der Adler vom Aufgang, ist Gottes Gesalbter, von ihm gerufen und gesandt, seinen Willen an Babel zu thun, und Jerusalem neu zu gründen [7]). Die Nacht ist vorüber, die Frohnzeit vergangen; die Boten froher Siegesnachrichten nahen der verlaßnen, kinderlosen Mutter Zion [8]), die wieder Mutter ungezählter Schaaren werden soll. Es erschallt die Aufforderung zum kühnen Heimzuge [9]). Das Evangelium erklingt von dem Gottesmahl für alle Völker auf dem Berge Zion, von der Zeit, wo der Tod überwunden wird und das Schattenreich seine Beute herausgiebt [10]). Drunten in dem Todtenreiche aber wird der

---

[1]) B. Jes. XLI, 14. XLIX, 7. [2]) Ps. CXXXVII, 3.
[3]) Jerj. XXIX, 21 ff. [4]) B. Jes. LII, 13 ff. LVII, 1.
[5]) B. Jes. XL, 18 ff. XLI, 6 ff. XLIV, 10 ff.
[6]) B. Jes. XL, 15. [7]) B. Jes. XLIV, 28. XLV, 1. XLVI, 11.
[8]) B. Jes. XL, 1 f. LII, 1. 7. LIV, 1 ff.
[9]) B. Jes. XLVIII, 20. LII, 11. [10]) B. Jes. XXV, 6. 8. XXVI, 19 ff. (wenn wir diese Weissagung hier mit verwenden dürfen).

Digitized by Google

König von Babel von dem Spottliede der Könige empfangen, die er einst in den Staub getreten hat[1]). Dieses prophetische Israel hat die Wiedergeburt des Volkes nicht bloß geweissagt, sondern selbst geschaffen. Wenn sich nicht um die Propheten des Exils eine gläubige Gemeine gesammelt hätte, bereit, Alles an die Zukunft Israels zu setzen, fest überzeugt von Gottes Erlösungswillen und von der kommenden herrlichen Zeit, so wäre Judah wie Ephraim spurlos in der Heidenwelt untergegangen. Schon das Befreiungsedict des Koresch wäre dann nicht gekommen. Es ist ihm nicht eingefallen, die andern Völkerstämme, die durch assyrische oder babylonische Eroberer verpflanzt waren, in ihre Heimath zu entlassen. Er hat es, wie die ganz richtige Erinnerung festgehalten hat[2]), gethan, weil er hier Weissagungen und eine glühende Sehnsucht nach der Heimkehr fand[3]). Und noch weniger hätte sich sonst eine Gemeine gefunden, stark genug, alle widerstrebenden Elemente zu überwinden und wirklich ein neues Volksleben zu schaffen, das erst unterging als es seine Frucht für die Ewigkeit ausgereift hatte.

Die Weissagungen dieser Männer leuchten wie von einem höheren Lichte; mit Recht hat man sie das Evangelium des Alten Bundes genannt. Es klingt aus ihnen eine unvergleichliche Herrlichkeit und Begeisterung, eine erhabene Heiterkeit mitten in der Nacht der Zeit. Gott als der Herr der Welt, vor dem alle Macht der Welt Nichts ist, offenbart sich in voller Herrlichkeit. Und noch etwas Andres ist in ihnen, das den Christen immer auf's Neue so wunderbar anzieht. Dieses wahre Israel hatte sich in seiner ewigen Bedeutung gefunden mitten im Leiden, in dem Gefühle, ohne eigne Schuld aus begeisterter Liebe zu Gott und selbstverleugnender Hingabe an Israels Beruf das Schwerste erduldet zu haben. Ohne Priester, ohne König, ohne Cultus und Tempel, ohne irdische Reichsselbstständigkeit lebte es in der geistigen Schönheit der Religion. So ist auch die Hoffnung hier reiner, geistiger und freier vom Irdischen als irgendwo sonst. Hier ist ein weites Herz, bereit alle Welt in das neue Israel in warmer Liebe aufzunehmen[4]). Hier wenig Rücksicht auf äußere

[1]) B. Jes. XIV, 4 ff. [2]) Josephus Antiq. XI, 1, 1 f. Natürlich hat er die Erzählung im Geste seiner Zeit ausgestaltet.

[3]) Nach dem Lichte, das die babylonischen Inschriften auf Koresch werfen, ist nicht anzunehmen, daß er sich für Israels Religion im Unterschiede von der Babels besonders interessirt hat. (A. H. Sayce, Alte Denkmäler ꝛc. S. 180 ff. d. Ueb.) Aber jeder fromme Mann des Alterthums war geneigt, auf ihn betreffende Gottesworte zu achten, auch wenn sie von einem fremden Gott ausgingen.

[4]) B. Jes. XLIX, 6. LVI, 3 ff. LXVI, 23 (XXV, 6 ff.).

Digitized by Google

Formen, außer wo sich in ihnen, wie z. B. im Halten des Sabbath, die Treue gegen Israel und der Muth des Bekenntnisses zeigen müssen. Im Mittelpunkte des Zukunftsbildes steht das im Leiden bewährte, mit Sieg gekrönte, geistig geeinte, alle Welt umschließende Israel selbst. Die echte Prophetie, ehe sie dem Priester und Schriftgelehrten Platz macht, hat hier noch einmal ihre ganze Herrlichkeit offenbart.

3) Dieser idealen Höhe der Religion war eine äußerliche Ausgestaltung nicht beschieden. Die Erfüllung blieb zu sehr hinter der Hoffnung zurück. Zwar erfolgte das Gebot, auszuziehen und die alten Heiligthümer wieder aufzurichten. Und das wahre Israel, ein kleiner Haufe, aber groß an Glauben und Hoffnung, zog heim, an der Spitze der Davidssohn Zerubabel und der Hohepriester Josua[1]). Man begann die Stadt zu bauen, allmählig auch den Tempel neu zu gründen, und auch Propheten, ein Haggai und Sacharjah, wurden dem Volke wieder geschenkt. Aber die Wirklichkeit in ihrer Nüchternheit und Armseligkeit stach traurig ab von dem Bilde wunderbarer Herrlichkeit, das die Heimkehrenden in ihren Herzen trugen. Bald zerrann die Hoffnung, in dem Erobererkönig einen Diener Jahve's und in Persien ein religionsverwandtes Volk zu sehen. Israel war den Persern nichts Anderes, als ein kleines Volk, das die Staatsklugheit herzustellen rieth, das aber in keinem Falle zu einem wirklich kräftigen Sonderleben erstarken durfte. Die Mißgunst der Nachbarn fand in dem Argwohne persischer Satrapen willigen Anhalt. Alles blieb kümmerlich, ärmlich und klein. Der Davidssohn war ein persischer Statthalter ohne Macht und Einfluß. Das Gottesreich war weit entfernt davon, alle Welt zu umfassen. Selbst in den engen Grenzen des alten Judah waren edomitische Uebergriffe nicht wieder rückgängig zu machen. Statt des alten Ephraim stand den Juden ein Samaritisches Mischvolk gegenüber, das ihre engherzige Abschließung mit bitterem und giftigem Hasse vergalt[2]). Der neue

[1]) Wenn die von Kosters vertretene Ansicht richtig wäre, daß die Erbauung des Tempels und die Herstellung der Mauer Jerusalems *geschehen* war, ehe die Golah aus Babel zurückkehrte (Esra), die dann als das eigentliche „Israel" zur herrschenden und bestimmenden Macht gegenüber den im Lande Gebliebenen ward, so würde der von mir angenommene Unterschied zwischen der Richtung vor Esra und der durch ihn bewirkten noch deutlicher hervortreten und einfacher zu begründen sein. Mir scheint allerdings die geistreiche Beweisführung für diesen Satz nicht zwingend genug zu sein gegenüber der alten Ueberlieferung. (Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode. Eine Studie von Prof. W. H. Kosters-Leiden, übers. v. A. Basedow, 1895.)

[2]) Neh. XIII, 28. Jos. Ant. XI, 8.

Digitized by Google

Tempel erstand in so geringen Anfängen, daß Trauer statt Freude Alle die erfüllte, welche die alte Herrlichkeit gesehen hatten [1]). Die Propheten waren Epigonen, denen der Tempelbau mehr als die sittlichen Forderungen der alten Propheten am Herzen lag [2]). Und auch sonst war Dürftigkeit und Armseligkeit das Schicksal der jungen Ansiedelung. Die Reichen blieben wohl meistens in ihrer gewohnten Heimath am Euphrat.

Dennoch geht durch das erste Menschenalter des neuen Jerusalem noch ein Hauch der Begeisterung der vorigen Zeit. Die Mängel der Wirklichkeit wurden in Glauben und Hoffnung überwunden. Die Widerwärtigkeiten, mit denen die Volksgründung zu thun hatte, und die Armseligkeit der Verhältnisse erschienen als Glaubensprüfungen [3]); die Zeit der Herrlichkeit galt nur als ein wenig verschoben. Man fühlte sich doch in der Morgenröthe des Gottestages, und erwartete die große Welterschütterung, die Alles endgültig nach Gottes Willen ordnen sollte [4]). Der Davidssohn und der Hohepriester erschienen als Erben der Verheissung, zum Wenigsten als schöne gottgesegnete Unterpfänder eines höheren Königthums und Priesterthums [5]). Und man hoffte, daß der gering scheinende Bau des neuen Heiligthums die frühere Herrlichkeit verdunkeln werde [6]).

So waren diese Tage an Kräften sittlich religiösen Lebens und an fruchtbaren Gedanken und Hoffnungen noch reich. Und jetzt deckten sich doch die äußerliche Gemeine Israel und der Gedanke des h. Volkes, so weit das auf irdischem Boden überhaupt möglich. In dem neuen Jerusalem gab es zuerst weder Götzendienst, noch sinnlichen Taumel. Nur wer an Israels Religion und Sitte hing, konnte sich ja veranlaßt fühlen, unter den vorhandenen Verhältnissen auf Hoffnung und Glauben hin heimzukehren. Die nach dem Fleische Israeliten waren, wollten es auch nach dem Geiste, wenigstens nach dem redlichen Willen sein [7]). Die lebendige Thorah war noch nicht im Gesetzbuch untergegangen [8]). Und die Gemeine, in der die Stufenpsalmen entstanden sind, zeigt eine persönliche Frömmigkeit und eine Innigkeit des religiösen Gefühls, wie sie sonst nur in den besten Gottesmännern gelebt hatten.

---

[1]) Hagg. II, 3. Sach. IV, 10. vgl. Esra III, 12.
[2]) Hagg. I, 2. II, 15. [3]) Hagg. I, 4 ff. II, 19 ff.
[4]) Hagg. II, 6. 7. 21 ff. Sach. I, 12 f.
[5]) Hagg. I, 14. II, 3 ff. 22 ff. Sach. III, 1 ff. IV, 6. VI, 11 ff.
[6]) Sach. IV, 10. VIII, 3 ff. [7]) Ps. CXVIII, 20. 26 (Gerechte) (B. J. XXVI, 2). [8]) Hagg. II, 11.

Digitized by Google

Aber die neue Religionsgemeine trug von Anfang an die Keime der eigenthümlichen Gefahren, die das „Judenthum" characterisiren. Unter den Heimkehrenden war eine unverhältnißmäßige Menge von Priestern[1]), und das mußte bei dem Mangel einer gesunden Ergänzung durch die Interessen eines naturwüchsigen Volkslebens einen früher unbekannten einseitig-religiösen Zug in die Gemeine bringen. Die neue Genossenschaft war im Grunde nicht ein Volk, sondern eine um heilige Formen und Ordnungen sich sammelnde Religionsgemeine. Sodann lag in der Gleichstellung von „Gemeine Israel" und „Gemeine der Gerechten" an sich die Gefahr der selbstgenügsamen Ueberschätzung in Zeiten abnehmender und unrein werdender religiöser Haltung. Aber vor Esra war das doch Alles nur keimartig vorhanden. Und das Ueberwiegen der gesetzlich-priesterlichen Richtung mag in der babylonischen Diaspora stärker gewesen sein als in Jerusalem selbst (Kuenen).

4) Die Chaldäer und ihre religiöse Weisheit haben auf die alttestamentliche Religion keinerlei Einfluß gehabt. Die Masse des Volkes hat sich gewiß dem Einflusse der sinnlichen Culte in Babylon nicht entzogen. Aber die Träger der wahren Religion haben nur Hohn und Spott für Babels Götzen und die mit ihnen zusammenhängende Geheimweisheit[2]). Ausdrücke und Bilder aus der Sprach- und Denkweise Babels, sowie aus der bunten Mythenwelt des inneren Asiens, sind allerdings in die Redeweise auch der Israeliten eingedrungen, wie sich ja Niemand dem Einflusse der ihn umgebenden Bildung entzieht (Ezechiel)[3]). Aber das hat mit der alttestamentlichen Religion Nichts zu thun. Und auch die Perser, obwohl sie Israel religiös sehr viel näher standen und mit Vertrauen statt mit Haß und Verachtung angesehen wurden, haben doch offenbar einen eigentlichen Einfluß auf die Religion Israels nicht gehabt. Fremdartige Elemente von größerer Bedeutung finden wir in den Büchern der ersten nachexilischen Zeit nirgends. Höchstens mag eine gewisse Verschiebung des religiösen Interesses stattgefunden haben. So beginnt die Neigung, die himmlische Hierarchie phantastisch zu schildern, und eine größere Betonung des außermenschlichen Bösen. Doch zeigt sich auch in diesen Stücken eine wirklich auffallende Weiter-

[1]) Die zu bloßen Dienern der Zadoqiten herabgesetzten Leviten erscheinen in auffallend geringer Zahl. [2]) V. Jes. XL, 18 ff. XLI, 6 ff. XLIV, 10 ff.
[3]) Die weitgehende Benutzung chaldäischer Schöpfungsmythen im A. T. hat Gunkel (Schöpfung und Chaos, 1895) sehr scharfsinnig gezeigt.

Digitized by Google

bildung erst viel später, hängt also wohl weniger mit der persischen Religion als mit der allgemeinen Zeitrichtung zusammen, und sie bleibt innerhalb der alttestamentlichen Gedankenreihen. Und Beides muß auch von der Auferstehungslehre gelten, obwohl sie am ersten auf persische Einflüsse zurückgeführt werden könnte.

5) Schon die erste Zeit des neuen Jerusalem trug den Character einer Epigonenzeit. Aber daß Israel sich endgültig in einem andern Geiste entfalten sollte, als in dem der großen Propheten, das war doch erst entschieden, als Esra unter dem Schutze des „weltlichen Arms" (Nehemja)[1] seine priesterlichen und schriftgelehrten Ideale in Jerusalem zur Wirklichkeit machte, das Volk als „Gemeine des Moses-Gesetzes" organisirte, und ihm den Stempel aufprägte, den es trotz mancher Gegenwirkungen[2] immer entschiedener und unverlierbarer angenommen hat. Esra's Bestrebungen sind offenbar zuerst auf heftigen Widerstand gestoßen. Nicht bloß Manasse ging zu den Samaritern, sondern auch die Reste der Propheten lehnten sich auf (Neh. VI, 14). Aber sein Erfolg ist ein für die Zukunft entscheidender gewesen. Aus dem Gottesvolke Israel ist die Gemeine der „Juden" geworden, wie von nun an die Gesammtbezeichnung für das Volk lautet[3]. Gegenüber der freudigen in Gottes Geiste ruhenden Gewißheit, die nicht ängstlich nach einem heiligen Buchstaben schaut, ist eine innerliche Schwäche eingetreten, die sich um so entschiedener an die frühere Kraft anlehnt. Statt der religiösen Selbstgewißheit beherrscht der Gesetzesbuchstabe das Leben des Volkes. Es fehlt das Bedürfniß, die wahre Religion in ihrer großartigen geistigen Einheit und Tiefe dem Naturdienste entgegenzustellen. Die Grundgedanken des Heils in Israel sind nicht länger bestritten. Es handelt sich um Erhaltung und gesetzliche Ausbildung des Gegebenen. Und diese Aufgabe erscheint als eigentlicher Beruf des Volks, dem der Zustand seiner Lebensbedingungen andre große Volksaufgaben verwehrt.

Der prophetische Jahvismus war jetzt allerdings die gesetzliche Religion Israels. Aber in einem Geiste, der dem der Propheten wenig entsprach. Esra und seine Freunde verstanden die Religion anders als die Propheten. Der Gottesbegriff wird viel mehr zum

---

[1]) Neh. X, 1. 29—40. Eine bewundernswerthe Leistung nennt Smend mit Recht die Begründung der Gemeine des Gesetzes. [2]) Jona. Ruth. Hoheleth.
[3]) יהודים z. B. Esther III, 6. 13. IV, 3. 7. 13. 14. 16. V, 13. VI, 10. 13. VIII, 1. 3. 7 ff. IX, 5. 25 ff.

Digitized by Google

transcendenten. Die sittlichen Gedanken bleiben; aber der Schwerpunkt verlegt sich von der Güte und Treue auf Heiligkeit und Reinheit. Der Cultus wird Selbstzweck. Die Leistung an Gott drängt das Opfermahl der alten Zeiten in den Hintergrund (Kuenen). So tritt uns überall abnehmende geistige Kraft entgegen. Was hinzukommt, ist ein zweifelhafter Gewinn, wie das immer der Fall sein wird, wo frisches unmittelbares Leben in Gesetz und Theorie eingeengt wird. Doch müssen wir uns hüten, diese Zeiten nach ungerechtem Vorurtheile zu behandeln. Nicht bloß stand der Gewinn an eigentlich religiös-sittlicher Erkenntniß, den die früheren Zeiten gebracht hatten, für die Folgezeit im Ganzen unantastbar fest. Sondern eine persönliche innige Hingabe der Einzelnen an die Religion, die früher in diesem Grade unbekannt gewesen war, bot einen gewissen Ersatz für die schöpferische religiöse Genialität. Die fromme Dichtung trieb im zweiten Jerusalem ihre reinsten Blüthen. Die Stellung zu den religiösen und sittlichen Problemen ward bewußter und individueller als früher. Bildungsfermente traten auf, die wenn sie auch nicht rein fördernd waren, doch Keime der Weltreligion in sich trugen. Diese Zeit hat doch nicht bloß auf den christus- und prophetenfeindlichen Pharisäismus hingeleitet, sondern auch auf die Kreise der aufrichtigen Israeliten, die in Jesus die Erfüllung ihrer Sehnsucht fanden. Mit Recht hat Smend darauf hingewiesen, daß das Judenthum, so lange in Palästina eine geschlossne jüdische Gemeine bestand, niemals im Gesetze aufging oder aufgehen konnte. Im Kampfe gegen die Welt mußte man sich auf den Gottesglauben der Propheten besinnen, wenn auch natürlich wesentlich in der Form, die durch die exilischen Propheten ausgeprägt war. Das ältere „Judenthum" bedeutet nicht bloß eine Veräußerlichung, sondern auch eine Vergeistigung der Religion. Die Proverbien, Hiob und die meisten Psalmen zeigen, daß nicht Cultus und gesetzliche Sitte, sondern Glaube und Gesinnung im Mittelpunkte der religiösen Empfindung der Besten standen. Die Gemeine hat die vorläufige Erfüllung der Weissagung erlebt und fühlt in ihrem Gebete die Macht über die Welt. Die Gerichte Gottes sind erfüllt; jetzt stehen die Bilder zukünftiger Herrlichkeit im Vordergrunde. Gott als der eine, allmächtige Herr der Welt, und sein Gnadenziel mit Israel, dem sündebeladenen, aber in dem Gottesknechte mit Gott verbundenen, das ist seit den exilischen Weissagungen der Inhalt der Hoffnung. Und die sittliche und religiöse Bildung des Hauses war in diesem Israel

Digitized by Google

größer, als je zuvor, die Anleitung der Kinder zur Gottesfurcht als Pflicht anerkannt, der Sinn für Pietät, Wohlthätigkeit, und Recht der Armen und Dienenden sehr ausgebildet (Prov. XX, 20 f. XXVIII, 24. XXX, 11. 17. XXXI, 8. 9. Hiob I, 5. XXXI, 13. 21).

6) Nur kurze Zeit konnte es scheinen, als ob das persische Großreich sich zu Israel wesentlich anders stellen werde als seine Vorgänger, als ob es bestimmt sei, ein Diener der Sache Jahve's zu werden. Schon Haggai und Sacharjah sehen in Persien wieder den Berg, der zur Ebene werden muß [1]), und wissen, daß die Vollendungszeit erst kommen kann, wenn die Ruhe auf Erden aufhört [2]), wenn Gott Himmel und Erde wieder bewegt [3]). Zwar vergißt das Volk des großen Dienstes nicht, der durch die Gestattung des Wiederaufbaues von Jerusalem und des Tempelbaues der Sache des Gottesreiches geleistet ist [4]). Persien ist nicht wie Babel und Assur ein eigentlicher Feind und Verstörer des Heiligthums. Aber sonst wurden die Verhältnisse bald den früheren ähnlich. So dunkel auch jene Zeiten für uns sind, so ist doch der Grundzug der persischen Zeit ein „Bauen Jerusalems im Drucke der Zeiten" (Daniel IX, 25) [5]). Das Auge des Volkes mußte immer wieder eine neue Zukunft hinter neuen Gottesgerichten suchen.

Eine gesunde volksthümliche Entwickelung war für Israel in dieser Zeit nicht möglich. Ein volksthümliches Königthum war durch die Verhältnisse ausgeschlossen, im Grunde aber auch durch die ganze Richtung des Gesetzes, das nur eine Gemeine mit ihren Vorstehern voraussetzt. Desto fester und treuer aber schloß das Volk sich an das, was ihm als eigenstes Gut übrig blieb und worin es eigentlich allein noch ein selbstständiges Leben führte, an seine Religion. Dabei kamen in erster Linie zwei Dinge in Betracht. Zuerst die priesterliche Seite des Volkslebens, die heilige Stadt mit ihrem Heiligthume und dem Cultus. Man wendete sich im Gebete zu dem h. Berge (1 Reg. VIII, 48. Dan. VI, 11) und hoffte von ihm her Hülfe und Erhörung (Ps. XIV, 7). Man sehnte sich hierher in Gottes Nähe (Ps. LXXXIV. CXXII. CXXXVII, 5), und fühlte sich als Beisasse und Schutzbürger des hier wohnenden Gottes (Ps. XXVII, 4 f. LXIII, 3. LXV, 5). Man erwartete wohl ein vollkommnes Kommen Jahve's zu seinem Heiligthume; aber man war

[1]) Sach. IV, 7. [2]) Sach. I, 11 ff. [3]) Hagg. II, 6.
[4]) Vgl. Esra I, 2. VI, 3. 10 f. [5]) Vgl. Dohel. III, 16. V, 7. VIII, 9 f. X, 6. 16 f. (Ewald Gesch. d. V. Isr. Bd. 4. Aufl. 3. S. 168 ff.)

Digitized by Google

zugleich überzeugt, daß er schon jetzt dort sei in seinem auserwählten Wohnorte. Die Gottesdienste wurden mehr und mehr Stolz und Freude des ganzen Volkes, und nach den jetzt feststehenden Vorschriften zu einem Ideale heiliger Ordnung ausgebildet. Das Priesterthum, von dem Levitenthum nach fester Ordnung abgegliedert [1]), und verhältnißmäßig sehr zahlreich [2]), gab dem Volke einen vorwiegend religiösen Character, den das alte Israel mit seinem frischen und oft üppigen Volksleben niemals gehabt hatte. Die Freude an den schönen Gottesdiensten führte die Entstehung derselben mit Vorliebe schon in die ältesten Zeiten zurück. Schon Moses erschien nach A (D.) als Schöpfer einer feingegliederten Gottesdienstordnung. Die heilige Musik und die sonstigen Gottesdiensteinrichtungen wurden auf David zurückgeführt [3]), und so erhielt die alte Zeit in der Volkserinnerung die Gestalt einer Idealzeit im levitischen Sinne, den sie in Wahrheit niemals gehabt hat. Der Hohepriester, durch A (D.) auch theoretisch über seine Genossen hinausgehoben, war der einzige wirklich selbstständige Vertreter des Volksthums. Ganz anders stand er neben den ohnmächtigen Vasallenfürsten, als einst neben den kriegerischen und gewaltthätigen Königen des Reiches Judah [4]). Welchen Eindruck eine solche Hohepriestergestalt machte, wenn die Persönlichkeit der Würde entsprach, das können wir aus der späteren Schilderung des Oniassohnes bei Jesus Sirach entnehmen [5]). An das Heiligthum schloß sich die Gemeine der Zerstreuung an als an ihren gemeinsamen Mittelpunkt (Sach. VI). Ja auch „Gottfürchtende" d. h. aus den Heiden stammende Religionsgenossen Israels bildeten ein Weltreich Gottes vor, indem sie dem Heiligthume ihre Verehrung zuwendeten. Dadurch erhielt natürlich das an diesem Heiligthume sich vollziehende äußere Werk ein immer größeres Gewicht. Die großartige Freisinnigkeit der Propheten den äußeren Cultusformen gegen-

[1]) Esra II, 36 ff. 62. Neh. VII, 64. [2]) Esra II, 36 ff. Neh. XII.

[3]) 1 Chron. VI, 16 f. 24. 29. IX, 33. XV, 16 f. XVI, 4 ff. 37 ff. XXIII, 5. XXV. vgl. 2 Chron. V, 13. VII, 3. 6. VIII, 15. XXIX, 25. 30. Esra III, 10. Neh. XII, 45 f.

[4]) Man macht sich das am besten klar, wenn man an die Stellung der Patriarchen für die Rajah im türkischen Reiche denkt. Ihnen ließen die Eroberer eine Art von politischer Stellung, die sie den alten Herrengeschlechtern nicht zugestanden. So sah das Volk in ihnen den letzten Rest seiner volksthümlichen Ehre und Bedeutung. Ich erinnre an die Wirkung des Wegfallens der Kaiser in Rom für die Stellung des römischen Bischofs.

[5]) Jes. Sir. L. Man denkt dabei unwillkürlich an den Eindruck, den der Glanz des Episcopat in den Zeiten eindringender Barbarei auf die Völker gemacht hat.

Digitized by Google

über machte einer frommen und achtungswerthen, aber auch beschränkten und gefährlichen Gesetzlichkeit Raum. In diesem Sinne ist von dem Chronisten die Geschichte der alten Zeit geschrieben. Die levitische Gerechtigkeit der einzelnen Könige giebt überall den Maaßstab ihrer Gottwohlgefälligkeit. Die Thaten, die am ausführlichsten erzählt werden, sind Cultuseinrichtungen und Reformen des Gottesdienstes.

Der zweite noch wichtigere Besitz Israels ist die heilige Schrift und das Gesetz. Durch die Bemühungen Esra's[1]) und seiner Nachfolger war dem Volke sein altheiliges Schriftthum, so weit es sich auf Gesetze bezog, in einer festen Form übergeben. Sie haben auf Grundlage des Priestercodex das Buch der Urgeschichte und Gesetzgebung zu einem Ganzen geordnet. Sicher nicht bloß durch äußerlich redactionelle, sondern durch schriftstellerische Thätigkeit, wie das noch in der Legende von Esra's Inspiration zur Herstellung des A. T.[2]) sich als Volkserinnerung bezeugt.

Weil A (Q.) dem Ganzen seinen Character aufprägt, so ist nun die Ordnung der heiligen Form und die genaue Bestimmung der äußern Heiligkeit Israels zum Mittelpunkte der Volksgründung geworden, während die Propheten als das entscheidende Wesen der mosaischen Volksgründung Glauben und Sittlichkeit ansahen. Die ganze Religionsgeschichte Israels sieht gegenüber dieser Thorah natürlich ganz anders aus, als sie einem Amos oder Jesajah erschienen war. Abgesehen vom Gesetze hat man zunächst noch nicht an einen „Abschluß des Canon" gedacht. Den übrigen Büchern fügten sich noch unbefangen Erzeugnisse dieser und der folgenden Zeit an, Psalmen, Erzählungsbücher und auch künstliche Nachblüthen der Prophetie. Aber dem „Gesetze" gegenüber stand das Volk von jetzt an nicht mehr, wie gegenüber seinem eignen lebendigen religiösen Schriftthume. Es war etwas Unantastbares, war zum heiligen Buchstaben geworden. Schriftgelehrsamkeit begann sich seines Inhalts zu bemächtigen. So konnte es nicht ausbleiben, daß für das Bewußtsein der Gemeine das Satzungsmäßige, Aeußerliche, — das, was sich in feste Regeln und Formen fassen läßt, — in den Vordergrund trat. Das Gesetz, wie es jetzt abgeschlossen war, erschien als der eigentliche Mittelpunkt der Religion. In ihm hat Gott den Weg des Lebens geoffenbart und so

[1]) Vorgelesen Neh. VIII. [2]) 4 Esra XIV.

Digitized by Google

dem Volke das höchste Gut geschenkt (Ps. I. XIX, b. CXIX. vgl. XXV, 5. XXVI, 3. XCIV, 12). Und es ist natürlich, daß der Cultus, der zu künstlicher Technik in den Händen der Priester geworden und auf das eine Heiligthum beschränkt war, dem eigentlichen Leben des Volkes viel ferner stand, als dieses Gesetz, das sein tägliches Verhalten regelte. So ist der eigentliche Mann der Volksreligion, die Gestalt der Zukunft, nicht der Priester, sondern der Gesetzeslehrer, der Schriftgelehrte.

Diese ganze Entwicklung mußte die Stimmung der Frömmigkeit vielfach verändern. Neben dem freudigen Stolze der Gemeine des lebendigen Gottes erwuchs gegenüber den Anforderungen des Gesetzes ein gesteigertes Sündengefühl, das nicht mehr auf bestimmte Vergehen, sondern auf die allgemeine Unreinheit der Menschen sich bezog (Hiob IV, 17 f. XIV, 4. Ps. LI, 7. Ezech. XVI, 3. 45), und bestimmte Entsündigungsopfer und Reinigungsfeste forderte (Lev. IV. XVI). Der Partikularismus hörte auf, einen eigentlich nationalen Character zu tragen. Der echte Jude ist nicht sowohl „Patriot", als „Liebhaber des Gesetzes" (Kuenen), und in solchem Sinne haben die Chasidim der Makkabäerkriege gehandelt. Eine ehrbare, aufrichtige aber gebundene und schöpfungsunkräftige Frömmigkeit ist an die Stelle der alten prophetischen Kraft getreten, unfähig sie zu ersetzen, oder zu höherem Ziele zu führen, — wie die technische Vollendung in sinkenden Kunstepochen vergeblich den Genius zu ersetzen sucht, der die aufsteigenden Zeiten trug.

Capitel 17.

Die heiligen Einrichtungen Israels nach dem „Gesetze".

1) Leviten und Priester.

Literatur. Ugolino Thesaurus ant. sacr. Bd. XII (Saubert, Krumbholz, Boldich, Braun, Selden, Carpzov über den Hohenpriester). Herzog Realencyclopädie Art. Hoheprieſter, Leviten, Priesterthum (Oehler, A. 2. Orelli). Küper Das Priesterthum des alten Bundes, 1865. Maybaum Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums, 1880. Dr. H. Vogelstein Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels, Berl. 1889.

1) Neben dem Nasiräat und Prophetenthum hat auf die Entwicklung der Religion Israels zweifellos das Levitenpriester-

Digitized by Google

thum[1]) von Anfang an die bedeutsamste Wirkung ausgeübt. Als fester Stand mit allen seinen Lebensinteressen an die Verehrung des Volksgottes gewiesen, hat es der religiösen Volkseinheit festen Halt gegeben. In Jerusalem durch den Tempel zu einer höheren und sichreren Stellung gelangt, haben die Priester das religiöse Uebergewicht Judahs über Israel entschieden, so abhängig sie selbst auch von der königlichen Macht gewesen sind[2]). Das Priesterthum hat die heiligen Ordnungen Israels mehr und mehr zu fester Gesetzesgestalt gebracht, und die Einführung des Deuteronom ist das Werk eines Hohenpriesters. Die Schrift von A (D.) ist priesterlichen Ursprungs. Und Ezechiel zeigt in der ganzen Art seiner Anschauung unverkennbar seinen Zusammenhang mit den priesterlichen Interessen.

Allerdings ist das Priesterthum keineswegs ein rein förderndes Element für Israels Religion gewesen. Nicht weil es Priester gab, die unreinem Cultus dienten und der Willkür der Könige gegenüber wenig gewissenhaft verfuhren[3]), und weil sehr oft über Eigennutz, Bestechlichkeit und Luxus der Priester zu klagen war, die ihre Richterstellen zur Bedrückung mißbrauchten, die Sünden des Volkes als gute Einkommensquelle betrachteten und das Asylrecht der Priesterstädte durch schnöde Gewaltthaten entehrten[4]). Das hätte für die Entwicklung der Religion keine Wichtigkeit. Vielmehr weil an sich mit einem Priesterstande die Richtung auf Ueberschätzung der heiligen Form und der Trieb gegeben ist, die

[1]) Die כהנים הלוים des Deuteronom (X, 8. XVII, 9. 18. XVIII, 1—8. XXI, 5. XXIV, 8. XXXI, 9) und der älteren Geschichtsquellen (Jos. III, 3. VIII, 33. Jerj. XXXIII, 21 ff.) stellen wohl das ursprüngliche Verhältniß von Leviten und Priestern dar. Die Leviten haben sämmtlich das Recht auf das Priesterthum und seine Einkünfte (Jos. XIII, 14. 33. XVIII, 7. 1 Sam. II, 28. Deut. XVIII, 6 ff. XXXIII, 8 ff.). Bestimmte Familien unter ihnen haben das Recht auf das Nationalheiligthum. So sieht noch Josia die Sache an, indem er auch den levitischen Höhenpriestern ihre Einkünfte anweisen läßt (2 Reg. XXIII, 9). Aus der übergroßen Zahl der Leviten im Verhältniß zu dem decimirten Volke, aus der Concentration des Cultus in Jerusalem, und aus der Depossedirung der an den Höhen fungirenden Leviten entwickelt sich die Trennung von Priestern und Leviten, die von Ezechiel angeordnet (XL, 45 f. XLIII, 19. XLIV, 9 ff. XLVIII, 11), von A (D.) vorausgesetzt wird. Noch der exilische Prophet denkt an die Möglichkeit, im neuen Jerusalem auch aus andern Familien „Levitenpriester" zu entnehmen (B. Jes. LXVI, 21 ff.).

[2]) Salomo ändert das Hoheprieſterthum (1 Reg. II, 26. vgl. 1 Sam. II, 31. 35. XIV, 3. 2 Sam. XV, 24. [3]) 2 Reg. XVI, 16. Zeph. III, 4.

[4]) z. B. Hos. IV, 8. V, 1. VI, 9. Mich. III, 11. Jes. XXVIII, 7. Zeph. III, 4. Jerj. I, 18. II. 26. IV, 9. VI, 13. Ezech. XXII, 26. Der Vorwurf der eigennützigen Vernachlässigung der Cultuspflichten tritt erst bei Maleachi in den Vordergrund I, 6—II, 9.

Digitized by Google

heilige Volkssitte zum Gesetz und zum Mittelpunkte des religiösen Lebens zu machen. Die Thorah des Priesters wies nach einer andern Richtung, als das Wort des Propheten[1]). Doch ist das Priesterthum, was auch immer an seinen einzelnen Trägern auszusetzen sein mochte, immer ein hochgeehrtes Glied in dem religiösen Leben Israels gewesen. Es werden ja überhaupt im Alterthume der Einfluß und das Ansehen des Priesterstandes von der Mißachtung, in der manche seiner Glieder im Privatleben stehen, wenig berührt, weil die Thätigkeit der Priester wesentlich in dem Vollzuge geheimnißvoller heiliger Formen besteht, und man ihnen eine Einwirkung auf die göttlichen Mächte zutraut, die den übrigen Menschen nicht zusteht. So haben Eli's Söhne durch ihre Frevel das Priesterthum nicht geschädigt[2]). Und weder die umherschweifenden Leviten der Richterzeiten (Jud. XVII), noch die unsichre Lage derselben, die das Deuteronom voraussetzt, indem es sie dem öffentlichen Mitleid empfiehlt, wie die Armen und Fremdlinge[3]), haben die Bedeutung der Levitenpriester gehindert. Derselbe Hosea, der die Priester auf das bitterste tadelt, bezeichnet, wenn der Text richtig erhalten ist, unverbesserlich Störrige als „mit dem Priester hadernde“[4]). Das deuteronomische Lied preist den Stamm Levi[5]). „Dein Urim und Tummim (Gott) sei Deinem frommen Manne, den Du versucht hast zu Massa und Meriba“, „wer da spricht von seinem Vater und seiner Mutter: „ich sehe ihn nicht“ und seine Brüder nicht kennt und von seinen Söhnen Nichts weiß (denn sie halten Dein Gebot und Deinen Bund bewahren sie): die werden Jaqob Deine Rechte lehren und Dein Gesetz Israel, legen Weihrauch vor Deine Nase und Vollopfer auf Deinen Altar“[6]). Jeremjah legt großes Gewicht auf das Priesterthum, und bei Ezechiel bilden die priesterlichen Interessen den Mittelpunkt[7]). Und welche bedeutende Rolle in diesem Volke ein Hoheprieſter spielen konnte, das zeigt die Geschichte der Thronentsetzung Athaljah's, und die Reform unter Josia[8]).

---

[1]) Erst seit dem Deuteronom konnte das deutlich hervortreten. Ganz andrer Art noch war natürlich der Gegensatz des Priesterthums in Betel, als der Vertretung einer unreinen und veralteten Form der Religion Jahve's, gegen die Prophetenpredigt (Amos VII). [2]) 1 Sam. II. III.

[3]) Deut. XII, 12. 18. 19. XIV, 27. 29. XVI, 11. XVIII, 1. XXVI, 11 ff.

[4]) Hos. IV, 4. (Wellh.: und das Volk ist wie seine Pfaffen.)

[5]) Gegensatz zu Gen. XLIX, 5 f. [6]) Deut. XXXIII, 8—10.

[7]) Jerz. XXXIII, 18—26. Ezech. XLIII, 19 ff. XLIV, 15 ff. XLVIII, 11 ff.

[8]) 2 Reg. XI, 4—XII, 3. XXIII, 4.

Digitized by Google

Schon Ezechiels Gesetzgebung will die herrschende Priesterfamilie aus den übrigen levitischen Kreisen aussondern[1]). Aber erst A (D.) hat in der Gestalt des Hohepriesters, in dem Herabsetzen der Leviten zu bloßen Tempeldienern und in den vollendeten Gesetzen über Rechte und Pflichten der Priester das geschaffen, was nach Esra zur That ward[2]). Nach dem Exile war der Hohepriester der einzige wirklich einigermaaßen unabhängige Würdenträger in Judah. Der persische Beamte in Jerusalem, auch wenn er ein Zerubabel war, mußte neben ihm sehr in den Schatten treten. So steht bei Sacharjah die Gestalt des Hohepriesters Josua offenbar in erster Linie. Er soll Zutritt zu Gott haben durch die Engelschaaren hindurch, wenn er seinen Platz richtig ausfüllt[3]). Die ältere Zeit Israels hatte in dem Priester vorwiegend den Efodträger[4]), also den Vermittler des Gottesorakels gesehen. Die täglichen Opfer der Privaten und der einzelnen Stämme erschienen weniger an Priestervermittlung gebunden. Das ist natürlich in diesen Zeiten längst anders geworden. Kein Opfer ohne Priester. Daneben waren die Priester die natürlichen Lehrer des Volks über das was rein und unrein, was nach Israels heiliger Sitte erlaubt oder nicht erlaubt war[5]). Und als die Gesetzgebung eine officiell anerkannte Form gewonnen hatte, fiel natürlich dem Priesterthume die Aufsicht über die gesammte vom Gesetze geregelte öffentliche Lebensform des Volkes zu[6]). Die Chronik kennt seit Josaphat ein höchstes priesterliches Richtercollegium; mit welchem geschichtlichen Rechte, ist nicht zu entscheiden[7]).

2) Wir haben hier die Bedeutung des Priesterthums nach A (D.) zu schildern. Trotz der alten Ueberzeugung von der Heiligkeit des ganzen Volkes[8]), die er vollkommen theilt, bekämpft A (D.) auf das Entschiedenste jeden Versuch, das Alleinrecht der Priester zum Ver-

---

[1]) Ezech. XLIV, 10. 15 ff. 29 ff. Exod. XXVIII. XXIX. XXXIX. Die Zadoqssöhne sind nach den Geschichtsbüchern von jüngerem levitischen Adel als die Familie Eli's 1 Sam. II, 27–36.

[2]) Größere Einkünfte und fester Besitz Lev. VI. VII. Num. XVIII. Der Anspruch der andern Leviten auf Gleichheit mit Aaron ist todeswürdige Empörung (Num. XVI). [3]) Sach. III, 7. [4]) z. B. 1 Sam. XIV, 3. 18.

[5]) vgl. Ezech. XXII, 26. [6]) Schon Jerj. XVIII, 18. Ezech. VII, 26 erscheint es als Hauptaufgabe des Priesters, das Gesetz zu wissen, während man bei den Aeltesten Rath, bei den Propheten Wort und Gesicht sucht.

[7]) Deut. XVII, 8. 12. XIX, 17 ff. XX, 2. Jerj. XVIII, 18. Ezech. VII, 26. XXII, 26. XLIV, 23 u. 24. Hagg. II, 12. Thren. IV, 16 (I, 4. IV, 13). 2 Chron. XVII, 7 ff. XIX, 5 ff. (Wellhausen möchte das Ganze als Widerklang des Synhedrium in Jerusalem betrachten, da es 1 Reg. XXII nicht vorkommt. [8]) Exod. XIX, 6.

Digitized by Google

kehre mit Gott in Zweifel zu stellen. Man erkennt aus seiner Polemik das Fortdauern auch einer freieren Ansicht[1]), aber je mehr Gottes Ueberweltlichkeit und die Weiheloſigkeit des Natürlichen betont ward, desto nothwendiger erschien es, alle Handlungen, die in unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen brachten, ausschließlich besonders „geheiligten" Persönlichkeiten zuzuweisen. Und die Vorstellung, daß das „Heilige" tödtet, ist ja eine altüberkommene.

Die erste und niedrigste Stufe von „Gottgeweihten" bildeten die Diener, die dem Heiligthume geschenkt, ihm ihre ganze Lebensarbeit zu weihen haben. Der Chronist kennt sogenannte „Geschenkte" (Nethunim oder Nethinim), die zu der niedern Arbeit am Gottesdienst bestimmt sind[2]). Man hat dabei wohl an Tempelsclaven zu denken, die aus fremden Völkern genommen wurden, und nicht Würde, sondern Bürde trugen. Nach Josua IX, 21 ff. dienen dem Heiligthume *solche* Heiden, die sich freiwillig dem Volke unterworfen haben. Daneben gab es von Alters her auch dienende Frauen[3]), wohl um das Aeußerliche der Handreichungen zum Opferdienste zu ordnen. Hier ist die Verbindung mit Gott noch ganz äußerlich nur durch das Eigenthumsverhältniß vermittelt. An die Stelle dieser Nethinim, aber mit höherer Auffassung ihrer Idee, tritt bei A (D.) der ganze Stamm Levi. Schon Ezechiel XLIV, 9 ff. setzt die des Priesterthums nicht mehr gewürdigten Leviten zu solcher Stellung herab. A (D.) kennt sie gar nicht als „Priester". Sie kommen erst zum Heiligthume, als die Priester längst fungiren, und nicht als Aarons Verwandte, sondern als „Erstlingsgabe" Israels. Sie sind nur *Diener*. Sie dürfen das Heiligthum erst berühren, wenn die Priester es mit Hüllen umgeben haben. Sonst würde die Heiligkeit der Gottesnähe auch sie verderben (Num. IV, 15 ff.). Sie sind „Gott geschenkte"[4]), und sollen dem eigentlichen Priester dienen[5]). Statt der Erstgeburt des Volkes, die eigentlich Gott gehören würde, werden sie nebst ihrem Eigenthume Gott zugeeignet[6]). Aber sie sind doch nicht *bloß* Diener. Sie stehen Gott näher und sind in dem heiligen

---

[1]) Num. XVI, 3. [2]) 1 Chron. IX, 2. vgl. Esra II, 43. 58. 70. VIII, 17. 20. Neh. III, 26. 31. VII, 46. 60. X, 28. XI, 3. 21.

[3]) Exod. XXXVIII, 8 (צבאות). Ihre Spiegel werden zur Ausschmückung des heil. Wasserbeckens verwendet. Schon 1 Sam. II, 22 kommen sie vor. (Schömann 205. Ueber die geweihten Spiegel der Hierodulen.)

[4]) Num. VIII, 19. XVIII, 2. 6. [5]) Num. III, 9.

[6]) Num. III, 12 ff. 41. 45. VIII, 11–17. Als Tenufah Num. VIII, 19. (Exod. XIII, 15.)

Digitized by Google

Volke der heilige Stamm. Nur sie dürfen die heiligen Geräthe berühren, daß kein Zorn über Israel komme[1]). Sie werden durch Handauflegung der Gemeine Gott geweiht, und wie ein Opfer dargebracht[2]). Nur im Kraftalter sollen sie die heilige Arbeit thun[3]). Sie werden von den heiligen Gaben ernährt, die Gott dargebracht sind (Levitenstädte)[4]). So erscheint ihre Stellung auch als ein Vorzug[5]).

Vollkommen heilig ist nach der Auffassung von A (D.) erst der wirkliche Priesterstand „Aaron und seine Söhne“[6]), die „gesalbten Priester“[7]). Das Wort כֹּהֵן ist etymologisch unsicher. Im Arabischen bezeichnet Kahîn den Wahrsager. Im Hebräischen ist die Ableitung von כוּן zweifelhaft[8]), und כָּהַן (glänzend sein) ist offenbar denominativ (z. B. B. Jes. LXI, 10. Ez. XXXIX, 41). Wie A (D.) den Begriff des Priesters auffaßt, ist dagegen sehr leicht zu zeigen. Der Priester ist ein „Diener“ Jahves und heißt ausdrücklich so[9]). Sein besondres Vorrecht ist deßhalb, „Gott nahen zu dürfen“[10]). Beides tritt auch in Ezechiels Auffassung des Priesters hervor XL, 45 ff. XLII, 13. XLVI, 19 f. So sind die Priester die Verwirklichung des dem Volke gegebenen Berufs und seiner idealen Würde. Sie bilden ein lebendiges Band zwischen Gott und dem Volke, das der Heiligkeit seiner Idee nicht entspricht. Sie werden von Gott als seine Diener nach festen Gesetzen ernährt[11]) und ihm zugeeignet. Das Alles gipfelt in dem religiösen Bilde des Hohepriesters[12]).

3) Die Priester werden durch Sündopfer und Reinigung ge-

---

[1]) Num. I, 47—54. II, 17. VIII, 19. [2]) Num. VIII, 6. 21.
[3]) Num. IV, 3. 23. 30. 47. VIII, 26. [4]) Num. XVIII, 21 ff.
[5]) Num. XVI, 9 (Deut. XXXIII, 8). [6]) Der Ausdruck bei A (D.). Vgl. z. B. Num. III, 10. 38. IV, 15. 19. 20. XVIII, 1. XVII, 5 ff.
[7]) Num. III, 3. [8]) Es wäre dann wohl „der Zurüstende, Dienende“.
[9]) 1 Sam. II, 11. 18. III, 1 ist Samuel, obwohl mit Priesterkleidung geschmückt, allerdings kaum als Priester gedacht, sondern einfach als משרת. Aber Joel I, 13 sind die Priester selbst משרתי מזבח (vgl. Exod. XXIX, 30. XXX, 20. XXXV, 19. XXXIX, 1. 41.) [10]) Num. IV, 19. 20. XVI, 5.
[11]) Vgl. Jos. XIII, 14. 33. XVIII, 7. Die betreffenden Angaben finden sich Num. XVIII, 8—30. Lev. VI, 6. VII, 8. 32 ff. Exod. XXIX, 26—28. vgl. Num. VI, 19 f. XXXI, 29 f. Sehr interessant ist die Steigerung der Einnahmen von Deut. XII, 7—18. XVIII, 3 f. bis Lev. VII. Num. XV. XVIII. Vielleicht waren zu jener Zeit die Weihen an das Heiligthum wesentlich Abgaben an die Priester geworden. Welth. 160.
[12]) Natürlich hat der Vorstand der Priesterschaft am Volksheiligthume immer eine wichtige Stellung gehabt, wie schon aus Eli's Geschichte, aus der Veränderung des Priesterthums durch Salomo und aus Jojada's Erfolg sich ergiebt. 1 Sam. I, 9. 12 ff. II, 35. 1 Reg. II, 35. 2 Reg. XI, 4. 17. XII, 2. Aber der Hohepriester, wie ihn das „Gesetz“ beschreibt, ist eine Gestalt, die vor dem Exile überhaupt nicht zu denken ist.

Digitized by Google

weiht, damit ſie den ungetrübten Zuſtand der Heiligkeit darſtellen. Nicht bloß „reinigen“ wie die Leviten, ſondern „heiligen“ muß man ſie [1]). Dann werden ſie mit den Rechten ihres Amtes belehnt. Von dem Dankopferwidder mit Speisopfer, der davon „Widder des Füllens“ heißt [2]), wird der dem Prieſter als Gottes Diener eignende Theil in ihre Hand gelegt, damit ſie ihn Gott darbietend ihn gleichſam von ihm zurückerhalten. Das heißt hier „die Hand füllen“ [3]). Auf das Haupt des Vorſtehers der Prieſterſchaft wird heiliges Salböl gegoſſen, überall Symbol der weihenden, heilenden Geiſteskräfte. Davon heißt er insbeſondere der „geſalbte Prieſter“ [4]), auch wohl der Prieſter, der größer iſt als ſeine Brüder [5]), oder der Hoheprieſter [6]).

Dann empfangen ſie in der heiligen Kleidung den äußern Ausdruck ihrer Stellung. Die gewöhnliche Prieſterkleidung ſoll die Reinheit ausdrücken [7]). Die des Hoheprieſters aber ſoll zugleich verkündigen, daß die königliche Herrlichkeit des Bundesgottes und ſeine Lichterſcheinung ſich in ihm offenbare, daß er das Volk vor Gott vertrete und daß Gott ſich in ihm ſeinem Volke mittheile mit Rath und Hülfe. Darum glänzt des Hoheprieſters Gewand von Gold, dem Ausdruck königlicher Würde, und bunter Farbenpracht, die dem Lichtgott geziemt [8]). Darum ſind auf den Schultern am Efod zwei Onyxſteine mit den Namen der Stämme Iſraels als Gedächtnißſteine, die Aaron zur „Erinnerung“ vor Gott trägt [9]). Darum glänzen auf der Bruſttaſche, die das Efod bedeckt, in vier Reihen verſchiedenartiger Edelſteine ebenfalls dieſe zwölf Namen der Stämme Iſraels, zur Erinnerung vor Gott getragen [10]). Darum umſchließt ſeine Stirn, vorn auf dem Turban befeſtigt, ein goldner Reif mit der Inſchrift „heilig für Gott“ [11]). Darum liegen in der Taſche ſeines Schulterkleides die Urim und Tummim, Mittel oder Symbol der Erleuchtung, wodurch er den göttlichen Willen dem fragenden Volke mittheilen kann [12]). Als Zeichen endlich der Lebenskraft, der

---

[1]) Exod. XXVIII, 41. XXIX, 1 ff. (vgl. Num. VIII, 6 טהר).
[2]) Exod. XXIX, 22. 31. Lev. VIII, 22 (31. 33).
[3]) Exod. XXIX, 9. Lev. IX, 17. XVI, 32. Num. III, 3 (Inveſtitur).
[4]) Lev. IV, 3. 5. 16 (Exod. XXIX, 7. Lev. VIII, 12. XXI, 10).
[5]) Lev. XXI, 10. [6]) Num. XXXV, 28. הכהן הגדול.
[7]) Exod. XXVIII, 39. 40. XXXIX, 27 (Byſſus).
[8]) Exod. XXVIII, 4—9. 31. 36. XXXIX, 2 ff. 22 ff.
[9]) Exod. XXVIII, 9—12. [10]) Exod. XXVIII, 17—29.
[11]) Exod. XXVIII, 36 ff. Lev. VIII, 9.
[12]) חשן המשפט Exod. XXVIII, 29. Lev. VIII, 8. Aaron trägt das „Recht“ der Söhne Iſraels beſtändig auf ſeinem Herzen vor Gott.

Digitized by Google

unentweihten Natur, ruht auf seinem Haupte der lilienförmige Kopfschmuck, dem Haarschmucke des Nasiräers vergleichbar [1]). Der Priester muß fehllos sein [2]). Kein Mann in dem die gottgewollte Menschennatur verstümmelt oder verunziert ist, darf an Gottes Altar treten. Und in seinem Amte muß er Alles fern halten, was die Natur verwirrt und aufregt [3]), oder was eine Unterbrechung der Gemeinschaft mit Gott bedingen würde. Vor allem jede Berührung mit Todtem. Auch der gewöhnliche Priester darf nur in dringenden Nothfällen, wo er die einzige männliche Hülfe ist, einer Todtenfeier beiwohnen [4]). Der Hohepriester in keinem Falle [5]). Und der Hohepriester darf keinem Weibe nahen, an dem irgend eine Unehre haftet [6]).

So ist der Priester der amtliche Ausdruck des Volkes, wie es vor Gottes Augen steht. In dieser amtlichen Stellung ruht sein Recht, Gott zu nahen, zu jeder Zeit bei ihm mit den Anliegen des Volkes zu erscheinen, und die heiligen Werke zu thun, die Gott von seinem Volke verlangt, also dem einzelnen Gliede des Volkes als einführender Vermittler bei Gott zu dienen, wie bei Hofe die „welche das Angesicht des Königs sehen". Persönliche sittliche Unvollkommenheit kommt dafür nicht in Betracht. Es ist eine Amtsheiligkeit, die von der Fehllosigkeit der amtlichen Erscheinung abhängt. Daher die Bedeutung der Vermeidung jeder äußern Verunreinigung, daher die symbolische Kleidung u. s. w. [7]). Der Priester ist nicht, wie der Prophet, ein Stellvertreter des Volks kraft seiner persönlichen Hoheit [8]), sondern durch sein Amt, also so oft er in seinem Berufe handelt. Durch die Verletzung der Heiligkeit dieses Amtes kommt das ganze Volk in Schuld [9]). Aber wo Alles recht steht, da kann das Priesterthum das Volk vor Gott vertreten, seine Schuld durch Gebet und Opfer sühnen, ihm die Gemeinschaft mit seinem Gott und den Segen desselben vermitteln. So segnet der Hohepriester die Gemeine im Namen des höchsten Gottes [10]). So trägt er auf der Schulter und auf dem Herzen, also in Geduld und

[1]) Exod. XXXIX, 30 f.
[2]) Lev. XXI, 16 ff. XXII, 4 ff. Nach der Gesammtauffassung des Alterthums liegt auf dem Kranken ein Göttermißfallen. So mußten in Rom auch die Magistrate, weil sie Cultusträger waren, körperlich fehllos sein. (Fustel de Coulanges, la cité antique 220 f. — Hermann a. a. O. 200.)
[3]) Lev. X, 9. [4]) Lev. XXI, 2 ff. [5]) Lev. XXI, 11.
[6]) Lev. XXI, 7 ff. Ezech. XLIV, 22. [7]) Exod. XXVIII, 43. vgl. XXXIX.
[8]) So Moses Ex. XXXII, 10 f. 32. Num. XIV, 13 ff. (Lev. VIII, 15. 19. 28.)
[9]) Lev. IV, 3. [10]) Num. VI, 22—27. Lev. IX, 22.

Digitized by Google

Liebe, des Volkes Namen vor den Herrn, damit Gott Iſrael in ihm erblickend deſſelben in Liebe gedenke. So trägt er auf ſeinem Stirnreife den Spruch „heilig für Gott“, und damit „nimmt Aaron die Verſchuldung der Heiligthümer auf, die Iſraels Söhne geheiligt haben, in Beziehung auf alle ihre heiligen Gaben“ [1]), d. h.: ſeine völlige Weihe für Gott ſoll Erſatz ſein für das was das empiriſche Iſrael unwiſſend verſäumt hat an Leiſtungen für Gott. Damit nicht das Volk als ungeweihtes, wenn es Gott naht, vertilgt werde, ſollen die Prieſter die Schuld des Geheiligten, die Schuld ihres Prieſterthums tragen [2]), d. h. in ihrer Amtsheiligkeit die Gefahr auf ſich nehmen, die jede Berührung mit dem Göttlichen dem Menſchen bringt. So wird das Fleiſch des Sündopfers den Prieſtern gegeben mit der Verpflichtung es zu eſſen, „um aufzunehmen die Schuld der Gemeine, um ſie zu »bedecken«“ [3]), alſo um, die Gefahr der Berührung des Hochheiligen auf ſich nehmend, die Verſöhnungshandlung wirkſam abzuſchließen.

So iſt der Hoheprieſter ſtellvertretend. Was das Volk vernichten würde, das nimmt er kraft der Heiligkeit ſeines Amtes ohne Gefahr auf. In ihm ſieht Gott ſein Volk als Gegenſtand ſeines Wohlgefallens und ſeiner liebevollen Geſinnung. Die Gaben, die er bringt, kann Gott nehmen und wirken laſſen was ſie wirken ſollen, weil die heiligen Hände ſeines Dieners ſie ihm bringen. Darum ſtellt ſich Aaron als Repräſentant der Verſöhnung mit Gott dem Zorngerichte Gottes beſänftigend entgegen und ſteht mit dem heiligen Sühnmittel zwiſchen Lebenden uud Todten [4]). In allen Dingen, die mit der gottesdienſtlichen Ordnung des Volkes zuſammenhängen, iſt die Perſönlichkeit des Hoheprieſters die maaßgebende. Wenn der Hoheprieſter ſtirbt, hört die Verbannung des in die Freiſtadt Geflüchteten auf. Es iſt gleichſam das Frühere weggewiſcht, ein Neues begonnen [5]). So ſteht das Prieſterthum vor den Augen von A (O.) als ewige Ordnung [6]).

---

[1]) Exod. XXVIII, 38. XXXIX, 30.
[2]) Num. XVIII, 1. 23.
[3]) Lev. X, 17. Der Nachdruck, der hier auf dem Eſſen des Sündopferfleiſches liegt, zeigt wie eng dieſe Aneignung des Hochheiligen und darum Gefährlichen mit den Pflichten des Prieſterthums verbunden erſchien.
[4]) Num. XVI, 46 ff. XVII, 13.
[5]) Num. XXXV, 25. 28. Joſ. XX, 6.
[6]) Exod. XXIX, 9. XL, 15.

Digitized by Google

2) Der heilige Ort.

Literatur: Bähr Symbolik des mosaischen Cultus Bd. 1. 1837. 2. 1839. Saalschütz Mosaisches Recht Bd. 1. 297 ff. Keil Archäologie Bd. 1. 94 ff. Wilhelm Neumann Die Stiftshütte in Wort und Bild gezeichnet 1861 (vgl. lutherische Zeitschrift 1851. 86). Leyrer „Stiftshütte" (Herzog Realencyclopädie A. 2. J. Riggenbach). Kamphausen Studien und Kritiken 1858. 1. 97 ff. 1859. 110 ff. Fries a. a. O. 1859. 1. 103 ff. Friedrich Symbolik der mosaischen Stiftshütte 1841. Riggenbach Die mosaische Stiftshütte Basel 4. 1862. Ewald Alterthümer des Volkes Israel A. 2. Knobel (Dillmann) Commentar zu Exod. XXV ff. H. Graf De templo Silonensi 1855. Wilhelm Engelhardt Die Idee der Stiftshütte (Zeitschr. für luth. Theol. u. K. 1868. 3). Kurtz Der alttestamentliche Opfercultus 1862. Smend Ueber die Bedeutung des jerusalemitischen Tempels für die Altt. Religion (th. Stud. u. Krit. 1884. 4. 689). Philo Quis rerum divinarum haeres? (ed. Frcft. 1691. p. 510 D.) de plant. Noë (216 ff.). Josephus Antiq. III, 7. 7. Origenes Hom. z. Exod. (de la Rue II, 162 ff.). Clemens Al. (ed. Potter 666).

1) Die Stiftshütte, die bei A (D.) als der von Gott unmittelbar verordnete einzige Platz seines Cultus erscheint, ist wie der ideale Tempel Ezechiels ein Gebilde religiöser Gedanken. Ihre geschichtliche Grundlage hat sie in dem Tempel Salomos. Der große König hatte ein glänzendes Heiligthum nicht wesentlich andrer Art geschaffen als es die Nachbarvölker ihren Göttern weihten[1]). Aber dieser Tempel war dem Volke längst das selbstverständliche Ideal eines Heiligthums geworden, und A (D.) baut auf ihn seine Beschreibung einer vollkommnen Cultusstätte[2]).

Die Stiftshütte hat seit alter Zeit, schon seit Philo und Josephus, sehr verschiedenartige Deutungen erfahren[3]). Während diese, freilich nicht im Sinne einer ausschließenden Deutung, die Welt in diesem Bau dargestellt fanden und zwar die Ideal- und Realwelt, in deren Mitte Gott mit seiner wohlthuenden und richtenden Macht throne[4]), finden sich später sehr mannigfaltige

[1]) An phönikische Muster erinnern Granatäpfel und Lilien, die beiden Säulen vor dem Tempel (Boas und Jachin), die Mechonoth, deren phönikische Nachbilder man ja bis zur Ostseeküste hin gefunden hat (Waschgefäße auf Rädern), und das h. Meer auf den 12 Rindern.

[2]) Exod. XXV, 9. 40 vgl. 1 Chron. XXVIII, 19.

[3]) Die nähere Geschichte der Auslegung vgl. bei Winer, Riggenbach (3), Bähr und bei Diestel Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche 1869. S. 753 f.

[4]) Bähr: die Welt als Offenbarung Gottes.

Digitized by Google

Deutungen. Die unmittelbare Deutung auf Christus ist freilich in neuerer Zeit nirgends wieder behauptet. Wohl aber wird sie eingeschlossen in die Beziehung des Zeltes auf den Menschen als Mikrokosmos, die bei Philo angedeutet, bei Luther ausgesprochen, neuerdings mit wunderlicher Gelehrsamkeit von Friedrich ausgeführt ist. Der holländischen typologischen Schule ist das Stiftszelt ein Vorbild der Gemeine oder Kirche Christi. Neumann und Keil sehen in ihm die Stufen des Nahens von Gott und Menschheit dargestellt, Lisco das Bild einer zukünftigen Einwohnung Gottes unter den Menschenkindern, Kurtz die Stätte wo Gott wohnt, sein Volk zu heiligen. Die letztere Ansicht scheint mir die allein haltbare. Kein Wort in der Schilderung bei A (D.) deutet auf besondre Geheimnisse hin. Und dem Volke Israel lag es schwerlich nahe, das Weltall in der Weise der Naturreligion zu allegorisiren, geschweige denn den menschlichen Leib oder ein Geheimniß der Zukunft. Die Stiftshütte ist einfach die dem Wohnzelte des Hirten [1]) nachgebildete „Wohnung“ [2]) Jahves. Und weil das Wohnen Gottes gleichbedeutend ist mit seinem „sich Offenbaren“, so heißt sie „Zelt der Bezeugung“ [3]), wo Gott sich offenbart, insbesondre im Orakel mittheilt. Zu Grunde liegt der Grundriß des Hirtenzeltes. Von einem freien unbedeckten Hofraume umgeben, wo sich die Volksmenge sammelt, bietet dasselbe, ohne Tageslicht durch eine Lampe erhellt, zuerst den größeren Raum, wo die Geräthschaften des Hauswesens stehen und wo den Freunden des Hausherrn der Zutritt gestattet ist; dann den kleineren Raum, wo das Heiligthum des Hauses ist, und den kein Fremder betreten darf.

Dem unnahbaren Raume im Hirtenzelte entspricht das „Allerheiligste“ [4]). Hier sind die Maaße vollkommen, die Zehnzahl in Länge, Breite, Höhe drückt die vollkommenste Ausprägung des Raumes

---

[1]) Diese Vorstellung war dem Schriftsteller durch die alte Erinnrung an die „Teppiche“, in denen Jahve's Lade gewohnt hat, gegeben (Ex. XXXIII, 7. 2 Sam. VII, 6).

[2]) המשכן Ex. XXXVI, 8. 13. 14. XXXVIII, 21. XXXIX, 33. XL, 17. 34. Lev. VIII, 10 ꝛc. Mit anderen Worten zusammengesetzt Num. IX, 15. Ex. XXXIX, 32. 40. XL, 2.

[3]) משכן העדות Ex. XXXVIII, 21. Num. I, 53. אהל עדות Num. IX, 15. XVII, 22. (Der Name אהל מועד soll bei A (D.) das Zelt bedeuten, worin Gott mit dem Volke zusammenkommt (so z. B. Ex. XXIX, 42. Num. VII, 89. XVII, 19).)

[4]) קדש הקדשים Exod. XXVI, 33. (Im Tempel דביר 1 Reg. VI, 23.)

Digitized by Google

aus [1]). Ein heiliges Dunkel, dem Geheimnisse des Göttlichen entsprechend und die Schauer der Nähe der Gottheit erregend, erfüllt beständig diesen Raum. Hier ist Alles mit Gold überzogen, dem Sinnbilde königlichen Glanzes. Die Wand ist bunt und prächtig mit vielfarbigem Gewebe geschmückt, dem Ausdrucke der Pracht des Lichtgottes, die in Farben ihre Herrlichkeit ausstrahlt. Dieser Glanz ist nur sinnbildlich. Denn kein Auge darf ihn sehen. Hier zeigen die geheimnißvollen Bildwerke der Keruben Gottes Gegenwart und seine unnahbare Herrlichkeit an. Diese Stätte darf nur einmal im Jahre der vertrauteste und heiligste Diener Gottes, der Hoheprieſter, betreten, und auch er nur mit dem „bedeckenden Blute", von einer Weihrauchwolke verhüllt, angekündigt durch den Klang der Glöckchen seines Gewandes (Ex. XXVIII, 35) und in dem Rechte seines heiligen Amtskleides. Denn hier ist Gottes eigentliche Wohnung, wo er sich inmitten seines Volkes niedergelassen hat [2]). Freilich nicht in sinnlicher Weise, wie die Urzeit gedacht haben mag. Gegen solche Auffassung verwahrt sich schon der deuteronomistische Erzähler 1 Reg. VIII, 27 und A (D.) hat natürlich noch weniger daran gedacht. Aber die Herrlichkeit Gottes wird hier gegenwärtig gedacht [3]). Für Israel soll hier Gott zu finden sein. Die Grundlage, auf der seine Gegenwart ruht, ist das Gesetz des Bundes. So ist die Lade mit dem Bundesvertrage das wesentlichste Stück des Heiligthums, die Bedingung der Gegenwart Gottes in Israel. Im alten Israel war die h. Lade in andrer Weise Symbol der Gegenwart Gottes gewesen, das Palladium, an das man die Gotteshülfe

---

[1]) Im Tempel 20. 20. 20. 1 Reg. VI, 2. 16. So auch bei Ezechiel XL, 47 ff. XLI, 4. Bei der Stiftshütte Ex. XXVI, 2. 8. XXVII, 9 f. sind die Verhältnisse am idealsten. Die Zahlenmystik ist freilich in ihrer Ausbildung eine Liebhaberei späterer Zeiten. Aber gewisse Zahlenverhältnisse als bedeutsam und heilig aufzufassen entspricht dem Geiste des Alterthums. So findet sich die Zahl 7 schon im Pentateuch bei B (J.), ebenso 40. 400. Die Zahl 12 als Zahl heiliger Volksverhältnisse ist uralt (Gen. XXV, 16. XXXV, 22 ff. ꝛc.). Es ist wohl ganz richtig, die 3 als die erste untheilbare Zahl für die Zahl der Gottheit, 4 für die Weltzahl zu halten. 3 + 4 = 7 Göttliches in Irdischem, 3 × 4 Irdisches nach göttlichem Maaß, 10 abschließende Zahl, 5 unvollständige Entwicklung. (Ueber die Zahlensymbolik der Griechen vgl. Welcker I, 52 f.)

[2]) So trennt A (D.) Ex. XL, 34. 35 zwischen dem Heiligthume im Ganzen und der „Wohnung", die Gottes Glanz erfüllt, vgl. Ex. XXV, 8. XXIX, 43 ff. XL, 34 ff. (1 Reg. VIII, 10 ff. 29 ff.). Die uralte Heiligkeit der Nordseite tritt in einzelnen Zügen hervor Lev. I, 11. VI, 25. VII, 2. vgl. Ezech. I, 4. Jes. XIV, 14.

[3]) Ex. XL, 34 ff. 1 Reg. VIII, 10 f. Ezech. X, 3 ff.

Digitized by Google

sinnlich anschloß [1]), das Israel auf seine Schlachtfelder begleitete und mit ihm zog [2]), vor dem man betete und „vor Gott stand“ [3]). Aber für A (D.) ist dieses alte Heiligthum nur noch durch das Gesetz die Grundlage der Gottesnähe. Es steht unbeweglich im Allerheiligsten. Von seiner goldnen Bedeckung her zwischen den Keruben redet Gott (Num. VII, 89). Die Lade heißt wohl noch mit altem Namen Lade der Bezeugung [4]). Aber ihr eigentlicher Name ist „Bundeslade“, weil der „Bund Gottes“ in ihr aufbewahrt wird [5]). Gottes Gegenwart in Israel ist nicht mehr natürlich, sondern sittlich vermittelt gedacht [6]). Das „Gesetz“ ist ihre Voraussetzung.

Die eigentliche Gegenwart Gottes schließt sich an den Thronsitz auf der Lade, der wohl nicht als Deckel der Lade dient, sondern eher als Aufsatz auf demselben ruht: die Kapporeth [7]) („Bedeckung“). Nach dem Character der Darstellung bei A (D.) ist die Ableitung des Namens vom „Zudecken“ im äußerlichen Sinne zu nichtssagend. Vielmehr ist an כפר (sühnen) zu denken und „Sühnort“ zu übersetzen. Hier, unter dem Schutze der Keruben [8]), redet Gott. Sie verkünden die Gottesnähe und verhüllen Gottes Herrlichkeit vor dem profanen Auge [9]). So wird der alte Name Gottes „der Kerubenthronende“ zu einer neuen Bedeutung gewendet [10]). Jetzt heißt Gott so als der unter ihren Flügeln, im Dunkel (1 Reg. VIII, 12) wohnende. Hier kann die suchende Buße des Volkes Gott finden, und bei dem feierlichsten Sühnacte wird das Blut hierher, in die eigenste Gottesnähe gebracht [11]).

---

[1]) 1 Sam. IV, 3. 7 f. 13—22. Dagegen Jerj. III, 16 ff.

[2]) (Jud. XX, 18. 26. XXI, 2.) 1 Sam. IV, 3 ff. VI, 11 f. VII, 1. 2. XIV, 18. 2 Sam. VI, 2. 3 (XV, 24 ff.). vgl. 1 Sam. IV, 11. V, 1 ff. (vgl. 2 Sam. V, 21, wo die Philistäer ihre Götzenbilder auf dem Schlachtfelde lassen).

[3]) Jos. XVIII, 10. XIX, 51. XXI, 2. XXII, 9. 12. Jud. X, 17. XX, 1. XXI, 1. [4]) ארון העדות Ex. XXXIX, 35. XL, 20 f. Jos. IV, 16.

[5]) ארון בריתי־ה Num. X, 33. XIV, 44. Jos. III, 3. 6. 8. 11. 13. 14. 17. IV, 9. 18. VI, 6. VIII, 33. 1 Sam. IV, 3. 4. Geradezu ארון יהוה Jos. III, 13 (2 Sam. VI, 2. VII, 2). vgl. 1 Reg. VIII, 9. 21 „in der Lade der Bund Gottes“.

[6]) Ex. XXV, 10. 16. 21. XXVI, 33. XXXVII, 1 ff. XXXIX, 35. XL, 3 ff. 20 ff. [7]) הכפרת (LXX *ἱλαστήριον* Ex. XXV, 17. 20 ff. XXXVII, 6 f. XXXIX, 35. V. propitiatorium. L. Gnadenstuhl).

[8]) Schon die Erwägung, daß die Lade in den alten Darstellungen nie Keruben hat, und daß die zwei großen Keruben des Tempels ja sonst die 2 andern Keruben bedeckt hätten, die an der Kapporeth befestigt gewesen wären, sollte über das Verhältniß beider Heiligthümer keinen Zweifel lassen.

[9]) Lev. XVI, 2 ff. [10]) יושב הכרובים 1 Sam. IV, 4. 2 Sam. VI, 2 (1 Reg. VIII, 16). [11]) Lev. XVI.

Digitized by Google

Von diesem Allerheiligsten durch einen kostbaren Teppich, den Vorhang der Bezeugung [1]), getrennt, bildet das „Heilige“ [2]) den größeren Wohnraum des Zeltes ab, in dem sich das Tagesleben vollzieht, und zu dem auch die begünstigten Freunde des Hausherrn Zutritt haben. Hier ist zwar auch noch der Gesichtspunkt der Pracht festgehalten, doch nicht mehr in gleichem Maaße wie bei dem Allerheiligsten. Hier sind die Maaße unregelmäßiger. Es handelt sich nur noch um bequeme und ausreichende Räumlichkeit [3]). Aber hier ist die eigentliche Feierstätte des Cultus. Hier steht der Speisetisch Gottes mit den zwölf Broden, die nach uralter Sitte als „Brod des Antlitzes“ [4]), d. h. vor ihm stehendes, ihm zugewiesenes, oder als „Brod des Dufts“, d. h. Opferbrod [5]) ihm dargebracht werden. Die zwölf Stämme weihen von dem Natursegen, den ihr Gott ihnen giebt, Brode nach ihrer heiligen Zahl. Natürlich nach dem Glauben dieser Zeit nicht als Nahrung für Gott, sondern für seine Diener [6]). Diese Brode mit der Weinspende, die freilich nicht berichtet aber vorausgesetzt wird [7]), bilden gleichsam eine fortwährende Opfergabe. Durch den Weihrauch der auf ihnen liegt, werden sie ein „Feueropfer“ [8]). Hier ist der heilige Goldleuchter, der das gegen die Sonne völlig geschlossene Gemach erleuchtet [9]). Ob sich auch in ihm ein religiöser Gedanke darstellen soll, ob er vielleicht das heilige Volk abbildet, wie es von dem Geiste Gottes getränkt in steter Lichtfülle dasteht, oder das Gesetz als Israels Licht darstellt, das wird nicht mehr zu entscheiden sein. Sicher ist er das Licht des Hauses Gottes und die 7 Arme sind der heiligen Zahl wegen geordnet [10]). Hier ist der Räucheraltar von Gold, von welchem der Duft zum Allerheiligsten hinüberwallt [11]), der von dem heiligen, jedem profanen Ge-

---

[1]) פרכת Ex. XXVI, 31. פרכת העדות Lev. XXIV, 3.
[2]) הקדש Ex. XXVI, 33.
[3]) 10. 10. 20. — 20. 20. 40. 1 Reg. VI, 16 f. (so bei Ezechiel).
[4]) לחם פנים Ex. XXV, 30. XXXV, 13. vgl. 1 Sam. XXI, 4 ff.
[5]) לחם לאזכרה Lev. XXIV, 7.
[6]) Lev. XXIV, 9. 1 Sam. XXI, 5—7.
[7]) Ex. XXV, 29. XXXVII, 16. Num. IV, 7 (Kurtz). [8]) Lev. XXIV, 7 ff.
[9]) נר תמיד Lev. XXIV, 2, als „ewige Ordnung“ zu unterhalten Ex. XXVII, 20 (Ex. XXV, 31—37 מנרת זהב. XXVI, 35. XXXVII, 17. XXXIX, 37. Num. VIII, 1 ff.) Nach 1 Sam. III, 3 ist in Silo an Lichter zu denken die nur des Nachts brennend erhalten wurden. Im Tempel gab es 10 Leuchter 1 Reg. VII, 49. [10]) vgl. Sach. IV, 1 ff.
[11]) Hebr. IX, 4 hat nach meiner Ansicht nur das Schriftbild der Stiftshütte vor Augen nach den LXX zu Ex. XXX, 6. XL, 26, vgl. XXXIX, 38, wo das ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος ganz wohl eine Beziehung dieses Altars zum Allerheiligsten zuließ. 1 Reg. VI, 22.

Digitized by Google

brauche entzogenen [1]) Rauchwerke zu Gott emporsteigt, als Symbol der Anbetung und des Dankes Israels.

Rings um das eigentliche Wohnhaus läuft dann der freie Raum, in dem das versammelte Volk seine Stelle hat, der Vorhof [2]). Seine Maaße dienen nur dem Zwecke der Baulichkeit ohne symbolische Bedeutung [3]). Dort stehen die Geräthe, die dem Nutzen des Hauses dienend seine eigentlichen Wohnräume überfüllen würden. Dort steht der Altar von Akazienholz mit Erz überzogen [4]) für die „Feuerspeise" Gottes, die das Volk dahin bringt von seiner Speise und seinem Tranke, an Fleisch, Gebackenem, Oel und Wein. Mit seinen Hörnern weist er aufwärts, und bietet zugleich als der häusliche Herd der Gottheit das Asyl für Zufluchtsuchende [5]). Dort stehen die Geräthschaften für Reinigungen und Weihungen. Kurz der eigentliche Gottesdienst des Volkes vollzieht sich dort.

So ist die Stätte ein *Gotteshaus*, nicht eine Gemeineversammlungsstätte (Synagoge) wie auch die heidnischen Heiligthümer nur Behausung der Gottheit und ihrer Diener waren. Aber Gott wohnt nicht als Bild oder in einer durch Naturverhältnisse bedingten Gegenwart dort, sondern kraft seiner Bezeugung, seiner Heilsoffenbarung. So heißt schon der Tempel ein „Haus für den Namen Gottes" [6]), und das Zelt „der Ort wo Gott mit dem Volke zusammentritt" [7]). Gottes Gegenwart in Israel ist *Gnadengegenwart* und beruht darum auf dem Fortbestehen des Bundes. So heißt es schon beim Tempelbau, daß Gott nur „wenn das Volk Gesetze und Recht hält" in Israel wohnen will [8]). Die Bundeslade ist der Grundstein der Gottesgegenwart. In dieser ethischen Vorstellung zeigt sich der Fortschritt Israels über die naturartige Ansicht von Gottes Gegenwart besonders deutlich.

Die Sünden des Volkes, wie sie aus menschlicher Schwäche folgen, vernichten den Bund und das Wohnen Gottes in seinem

---

[1]) קטרת הסמים Ex. XXX, 7. 9. 10. Auch in Königspaläften.
[2]) חצר המשכן Ex. XXVII, 9. XXXVIII, 9.
[3]) Ex. XXVII, 9. 100 Ellen S. u. N., 50 Ellen W. u. O. Bei Ezechiel 100 Ellen rings herum.
[4]) מזבח העלה Ex. XXVII, 1. XXXI, 9. XXXVIII, 1. XXXIX, 39. Wie man sich das in Wirklichkeit praktisch ausführbar denken soll, das interessirt den Erzähler nicht.
[5]) 1 Reg. I, 50. II, 28. 2 Reg. XI, 15.
[6]) 1 Reg. V, 17. VIII, 20.
[7]) Ex. XXIX, 42 f. XXX, 6. Num. XVII, 19.
[8]) 1 Reg. VI, 12. 13 (Deut.).

Digitized by Google

Volke nicht. In dieser idealen Stätte bleibt Gott mit seinem Volke in Gemeinschaft, auch wenn es nach seiner eignen Würdigkeit diese Gemeinschaft nicht verdient. Darum ist dieser Ort der Gottesgegenwart zugleich der Ort der Sühne. Hier ist der heilige Boden, wo Israel täglich aus seiner Gottgetrenntheit sich zurückversetzen kann in die Gemeinschaft mit Gott. Hier hat das Bundesvolk einen geweihten Boden, wo der reuige Sünder den gegenwärtigen zur Vergebung bereiten Gott mit seinem Gebet und seinen Gaben finden kann.

Nach der Erzählung vom Bau der Stiftshütte werden alle zu ihr gehörigen Stoffe durch freies Opfer vom Volke dargebracht, als „Hebe", die also an sich heilig ist[1]). Sie werden dann noch besonders geweiht und gesalbt und dadurch „Allerheiligstes", so daß wer sie anrührt selbst „heilig" d. h. Gott verfallen ist[2]). Die Gottes Gegenwart darstellende Wolke bedeckt die Wohnung und Gottes Herrlichkeit erfüllt sie[3]). Gott nimmt von seiner Wohnung Besitz, redet und segnet von dort[4]). So spricht die Erzählung ja auch vom Tempel Salomos, indem sie die Gebetswendung dahin vorschreibt: „Gottes Augen sind über diesem Hause Tag und Nacht offen, Gottes Name ist daselbst, Gebet zu erhören", und sie beschreibt, wie das Volk dort in den mannigfaltigsten Lagen Heil und Versöhnung suchen soll[5]). In der Stiftshütte hat das Volk alle Opfergaben darzubringen. Ja nach der idealen Forderung soll das Leben des Thieres, Gottes Eigenthum, nirgends anders genommen werden als hier, wo es im Blute dem alleinigen Eigenthümer zurückgegeben werden kann[6]).

---

[1]) Ex. XXV, 1 ff. (תרומה) vgl. Num. VII, 3 ff.

[2]) Ex. XXX, 25 ff. XL, 9 ff. Num. VII, 1. vgl. Ex. XXIX, 43.

[3]) Ex. XL, 34 f. vgl. 1 Reg. VIII, 10. 11. Ezechiel überträgt das sogar auf seine Zukunftshoffnung XLIII, 4 ff.

[4]) Lev. I, 1 ꝛc.

[5]) 1 Reg. VIII, 29. 31 f. 38 f. 44 f. 48 f. IX, 3.

[6]) Lev. XVII, 3 f. 8 ff. In Israel wie bei andern alten Völkern war ursprünglich mit jedem Schlachten eines Thiers eine Opferhandlung verbunden. Aber das setzte voraus, daß man von einer Einheit des heiligen Ortes Nichts wußte. Ein Volk mit einheitlichem Heiligthume konnte natürlich an eine solche Sitte nicht mehr gebunden werden. So verzichtet das Deuteronom XII, 15 folgerichtig darauf. A (D.) aber, für den Fragen praktischer Ausführbarkeit gegenüber dem Principe nicht in Frage kommen, stellt trotz der Einheit des h. Orts die alte Forderung auf.

Digitized by Google

3) Die heilige Zeit.

Literatur. H. Ewald De feriarum hebraearum origine et ratione (Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes III, 410—441) vgl. Alterthümer S. 447 ff. Jahrb. d. bibl. Wiss. IV, 131 f. VIII, 223. IX, 257 f., Götting. gel. Anz. 1835. 2025 f. 1836. 678 f. — Hupfeld De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione ex legum mosaicarum varietate eruenda, part. 1. Osterprogramm 1852. part. 2. ebenso, commentatio de anni sabbatici et jobileï ratione, Osterprogramm 1858, appendix quo festorum memoriae apud rerum hebraïcarum scriptores cum legibus mosaïcis collatae examinantur, Osterprogramm 1865. F. Baur Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus (Tübinger Zeitschrift 1832. 1. 40—124), der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Cultus (a. a. O. 1832. 3. 123—192). J. F. L. George Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, Berlin 1835. Hitzig Ostern und Pfingsten 1838 (vgl. 1837 in der neuen Kirchenzeitung). Oehler Feste der alten Hebräer, Sabbath, Sabbath- und Jobeljahr (in den betr. Artikeln in Herzogs Realencyclopädie. A. 2. Delitzsch u. Orelli). Joh. Bachmann Die Festgesetze des Pentateuch auf's Neue kritisch untersucht. Berlin 1858. Wilhelm Schultz Die innere Bedeutung der alttestamentlichen Feste (deutsche Zeitschr. für chr. W. und chr. L., 1857. 23—27. 28—30). Redslob Die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Passahfeier 1856. H. Oort De groete Verzoendag (Theol. Tijdschr. 1876. 142).

1) Auch für die Feste der israelitischen Religion ist A (O.) entscheidend gewesen. Doch fand er hier ältere Festgesetze vor, an die er gebunden war. Ihre ältesten Bestandtheile finden sich in Ex. XXIII, 14 ff., die der jetzigen Ueberlieferung nach C (E.) zu Grunde liegen. Mit ihnen stimmt ganz überein XXXIV, 18 ff. und was sonst aus den Erzählungen von C (E.) und B (J.) zu entnehmen ist. Im Deuteronom XVI, 1—18 werden in einfacher Anlehnung an diese Gesetze die drei Hauptfeste gefordert, an denen Israel mit Gaben vor Gott erscheinen soll. Das Deuteronom weiß weder von der genaueren Sitte des Passahmahles, noch vom Versöhnungstage, noch von einer geschichtlichen Beziehung im Laubhüttenfeste. Aber überall liegt der Sabbath zu Grunde, und das Frühlingsfest hat mit seinem Naturcharacter schon die Beziehung auf die große Erlösungsthat Gottes durch Moses verbunden. A (O.) hat dann auch das Laubhüttenfest in Verbindung mit dem Wohnen Israels in der Wüste gebracht [1]), nicht sehr in Uebereinstimmung mit

[1]) Lev. XXIII, 43.

Digitized by Google

dem „fröhlichen" Wohnen in Laubzelten in den abgeernteten Gärten. Das Pfingstfest hat im A. T. nirgends geschichtliche Bedeutung.

2) Die heilige Zeit drückt nach A (D.) aus, daß die natürlichen Ordnungen des Volkslebens, wie sie auf dem Wechsel der Zeiten ruhen, von religiösen Gedanken eingeschlossen und von Jahves Thaten und Gaben bestimmt sind. Alle Zeit dieses Volkes gehört Gott und soll ihm in der Weihe der heiligen Zeiten wiedergegeben werden. Auf der heiligen Zahl sieben ruhend, mit seinen Urgedanken in die Schöpfungsgeschichte zurückgreifend, umfaßt der Festkreis bei A (D.) alle Zeitabschnitte, in denen dieses Volk in seinem natürlichen und geschichtlichen Leben seine bestimmte Art empfängt. Von der reinen Lust an den Gaben Gottes in dem schönen Lande seines Erbtheils bis zu schmerzlicher Buße und demüthiger Hingebung an dieses Gottes heiligen Ernst und verzeihende Liebe findet sich jede Stimmung in festlicher Klarheit ausgeprägt. Und an allen diesen Festen soll sich das heilige Volk mit Gaben der Ehrfurcht und Liebe um seinen Gott sammeln. Die Feste sind einerseits die festen Grenzpunkte innerhalb der Zeitbewegung, die Marksteine ewiger Gedanken in dem Flusse der vergänglichen Erscheinungen, „bestimmte Zeiten" [1]). Andrerseits sind die drei großen Jahresfeste Tage der religiösen Freude, wo die feiernde Menge in gehobener Stimmung sich um den Thron ihres Gottes schaart, „Feiertage" [2]).

Der Festkreis ruht auf der Heiligung des siebenten Tages, des Sabbaths. Den uralten schon in das Grundgesetz aufgenommenen Ruhetag Israels [3]), den das Deuteronom auf die dankbare Humanität des erlösten Volkes gegenüber dem gedrückten und hart arbeitenden Theile der Gesellschaft gründet [4]), hat A (D.) in cultisch gesetzlichem Sinne ausgebildet, dem Zuge folgend, der sich schon in der ganzen vorhergehenden Zeit erkennen läßt [5]). Er läßt die besondere Würde dieses Tages auf dem Schöpfungswerke selbst ruhen, weil Gott nach seiner Arbeit an diesem Tage die festliche Freude über die Schönheit seiner Welt und die selige Ruhe des Meisters nach Vollendung des Werkes empfand [6]). Er läßt also die Naturordnung, die auf dem göttlichen Schöpfungswerke ruht, mit ihrem

[1]) מועדים Gen. I, 14. [2]) חג.
[3]) Amos VIII, 5. 6. 2 Reg. IV, 23. Deut. V, 12. Exod. XX, 8 f.
[4]) Deut. V, 15. [5]) Jerj. XVII, 21. Ezech. XX, 16. XXII, 26. B. Jes. LVI, 2. LVIII, 13. 2 Reg. XI, 9 ꝛc.
[6]) Gen. II, 1 f. Exod. XX, 10. 11. XXXI, 13—17 (XXXIV, 21).

Digitized by Google

gottgeordneten Wechsel von Arbeit und Rast im Sabbath Ausdruck finden, und verbindet so den alten Naturcharacter des Tages mit den heiligen Anfängen der Geschichte der Thaten Gottes. Der wesentliche Character dieses Tages ist nun die von Gott geforderte völlige Enthaltung von Arbeit, während er ursprünglich „Ausruhen", „Naturfreude" ausgedrückt hat [1]). Solche Enthaltung wird durchaus nicht auch bei den eigentlichen Festen gefordert [2]). Dieser Tag gehört Gott und was man dem Gebrauche des täglichen Lebens widmet, das entzieht man Gott und begeht damit Frevel am Heiligthum. Darum wird die Sabbathverletzung mit dem Tode gestraft [3]).

Auf Grund des Sabbathgedankens erhebt sich dann eine noch großartigere Weihung der Zeit an Gott in dem Sabbathjahre [4]) und dem Jobeljahre [5]). In jedem 7. Jahre soll der Acker der Bearbeitung und Ausnutzung ganz entzogen sein. Die Natur soll gleichsam von dem Frohndienste, den der Mensch ihr auferlegt, frei sich selbst überlassen bleiben. Nur was sie freiwillig bietet, darf Israel nehmen, und nur für die Armen und Besitzlosen. Wenn aber siebenmal sieben Jahre verflossen sind, dann erscheint das große Freijahr, wo Alles was die Wechselfälle des menschlichen Culturlebens in der von Gott geordneten Seinsform des heiligen Volkes geändert haben, ungeschehen gemacht wird, wo der zum Knecht Gewordene die ihm als Kind des Gottesvolkes gebührende Freiheit wieder empfängt, und das Erbtheil, das in fremde Hand überging, seinem rechtmäßigen Besitzer wieder zugewiesen wird [6]). Diese Heili-

---

[1]) Hos. II, 13. vgl. IX, 5.

[2]) Nur am Versöhnungstage nach Num. XXIX, 7. Sonst ist nur „harte Arbeit" כל מלאכת עבדה verboten Lev. XXIII, 7. 8. 21. 25. 35. 36. Num. XXVIII, 18. 25. 26 (vgl. XXIX, 12) und auch nur am ersten und siebenten Festtage; Ex. XII, 16 will auch für den ersten und siebenten Tag des Mazzothfestes, Deut. XVI, 8 für den siebenten, jede Arbeit verbieten.

[3]) Num. XV, 32 ff. Ex. XXXI, 14 ff. (vgl. Ex. XVI, 5, wo am Sabbath das Man aufhört); Ex. XXXV, 3 kein Feuer. (Philo ed. Mg. I, 21. 497. 503. II, 108. 166. 281 sieht in der Siebenzahl, der jungfräulichen, ungetheilt Alles theilenden, das Abbild des schaffenden Gotteswortes).

[4]) Lev. XXV, 1 ff. שנת שבתון. Exod. XXIII, 10 handelt es sich noch um bloße Maaßregeln der Humanität, wie Freilassen der hebräischen Knechte und Preisgeben der Ernte. Und es soll weder für alle Besitzer noch für alle Aecker gleichzeitig geschehen. Auch Deut. XV, 12 ff. vgl. Jerj. XXXIV, 8 ff. soll nur ein Schuldenerlaß und eine Freilassung der hebräischen Knechte erfolgen, und auch das wird nicht durchgesetzt.

[5]) Lev. XXV, 8 ff. (יובל) (דרור). Bei Ezechiel steht der Ausdruck noch einfach vom 7. Jahre XLVI, 17.

[6]) Auch hier nimmt A (D.) auf die Ausführbarkeit der Maaßregel keinerlei Rücksicht. Durchzuführen war sie erst, als Israel nicht mehr ein auf

Digitized by Google

gung des siebenten Tages, neben der die uralt volksthümliche Heiligung des Neumondes (Num. X, 10) hergeht, wird die Grundlage des eigentlichen Festkreises, und zwar so, daß in den Hauptfesten immer der erste und siebente Tag ihrer siebentägigen Dauer[1]) die großen Feiertage sind, um die sich das Fest entwickelt, und daß der erste und der siebente Monat die heiligen Zeiten darstellen, in denen Neumond und Vollmond, der erste und der fünfzehnte Tag die bedeutsamen Abschnitte bilden.

Die erste heilige Zeit ist die des beginnenden Jahrs, im ersten Monat[2]). Die Festgesetze Ex. XXIII und XXXIV, sowie das Deuteronom (XVI) kennen nur ein einheitliches „Fest der süßen Brode". Bei A (D.) dagegen ist diese Festfeier eine doppelte. Die Passahfeier und das Mazzothfest bilden, wie Versöhnungstag und Laubhüttenfest, eine Doppelfeier[3]). Das Passahfest ist allerdings auch bei A (D.) als unmittelbares Vorfest des Festes der süßen Brode auf den Abend vor Beginn dieses Festes gelegt, wie es die althergebrachte Einheit der Feier verlangte[4]). Aber die Auswahl der Lämmer am 10. Nisan[5]) weist den Leser darauf hin, daß es eigentlich mit diesem Monatstage, wie der Versöhnungstag mit dem 10. des 7. Monats, zusammenhänge. Die alte Stimmung des Naturfestes, das bange Ausschauen nach der Gnade der Gottheit für das Erntejahr im Frühling ist ebenso wie der Opfercharacter des

---

Sclaven- und Ackerbesitz angewiesenes unter sich lebendes Volk, sondern ein unter Fremden zerstreutes Handelsvolk war.

[1]) Beim Hüttenfeste nach dem Deuteronom (XVI, 13. 15) der 7., nach A (D.) gesteigert der achte Tag, so daß das Fest gedehnt wird Lev. XXIII, 36. Num. XXIX, 35. vgl. Neh. VIII, 18. Aehnlich vgl. 1 Reg. VIII, 65 f. mit 2 Chron. VII, 9.

[2]) Der Abib (von der Gerstenernte) oder Nisan (März-April). Das bürgerliche Neujahr beginnt, wenigstens nach dem Exil, mit dem siebenten Monat. Nach Ezechiel XLV, 18 ff. soll der erste (resp. 7.) Tag des ersten Monats mit Entsündigung des Heiligthums durch Besprengung der Pfosten des Hauses Gottes mit dem Blute eines Sündopferthiers begangen werden.

[3]) Exod. XII, 1 ff. 21 ff. Lev. XXIII, 5 ff. Num. IX, 3 ff. XXVIII, 16. Jos. V, 10.

[4]) Das Passah mag ursprünglich das Fest der Erstgeburt des Heerdenviehs und nicht an einen bestimmten Tag gebunden gewesen sein (Wellh.), während das Mazzothfest den Anhieb der Sichel bezeichnete. Aber diese Gesichtspunkte sind schon im Deuteronom, geschweige denn bei A (D.) völlig durch historische verdrängt.

[5]) Meiner Ansicht nach will A (D.) eine vollständige Gleichartigkeit des Festes im 7. mit dem Feste im 1. Monat herstellen. Deßhalb wird der 10/1 als Tag der Auswahl des Lammes, dem 10/7 als Versöhnungstag parallel gestellt. Deßhalb das Hüttenfest auf 8 Tage gedehnt, um dem Passah mit dem Mazzothfeste ganz gleich zu sein.

Digitized by Google

Passah völlig vergessen [1]). Das heilige Mahl ist zum Sacramente und zum Bundesmahle geworden, in dem sich die Glieder der heiligen Gemeine vereinen, erkennbar durch das Blut des Lammes an den Hauspfosten, um der Rettung der Volksgemeine zu gedenken und sich dankbar an das Vorübergehen des Todesengels vor den geweihten Häusern und an das letzte Mahl vor der Erlösung zu erinnern. So als geschichtliches Gedächtnißmahl [2]), zugleich mit der Bedeutung eines Sacraments, an dem nur Bundesglieder Theil nehmen dürfen [3]), ist das Passah bei A (D.) gefaßt. Die ursprüngliche Bedeutung des Tages, die in dem Worte selbst wiederklingt, welches die „Verschonung" ausdrückt [4]), hat eine rein geschichtliche Meinung statt der alten Naturerinnerung erhalten [5]).

Nachdem „zwischen dem Sonnenuntergange und der völligen Dunkelheit" [6]) am 14. Nisan das Passahmahl gehalten ist, beginnt mit dem 15. das Fest der süßen Brode [7]), in sieben Tagen sich vollziehend, deren erster und letzter durch heilige Festversammlung und Feiern besonders ausgezeichnet werden [8]). Daß die Abwesenheit des Sauerteigs ursprünglich mit der Unheiligkeit des Verwesungsprocesses zusammenhängt und erst künstlich an das eilige Mahl beim Auszuge angeknüpft wird [9]), versteht sich nach dem Character religiöser Sitten von selbst. In der Darbringung der Erstlingsgarbe [10]) hat sich noch die Erinnerung an die Feier des ersten Beginns der Ackerernte erhalten (Gerstenernte Abib). Die Zeit des Vollmondes (der 15.) ist bedeutsam. Auch bei gesetzlichen und ungesetzlichen Verlegungen des Festes ward wohl der Monat, nicht aber der Tag geändert [11]). Die Gemeine Israel soll der großen erlösenden Gottesthaten gedenken,

---

[1]) Ex. XII, 27 ist nur vom זבח die Rede; Num. IX, 7—13 ist das Passah unter die Gesammtcategorie des קרבן gestellt und 2 Chron. XXX, 15 f. XXXV, 11 zeigen nur die Betonung der levitischen und priesterlichen Beihülfe beim Schlachten der Passahlämmer. Im Deuteronom ist noch neben dem Essen des Passah im Sinne von A (D.) auch von den Festopfern durch die ganzen 7 Tage des Festes hindurch die Rede, welche „Passah" genannt werden, und nicht mit Sauerteig zusammen gegessen werden dürfen (Deut. XVI, 2 ff.).

[2]) Ex. XII, 42. XIII, 9. [3]) Ex. XII, 43 ff. (Num. IX, 10 ff.).

[4]) (פסח) vgl. Jes. XXXI, 5 (עבר). Zu dem Worte ist 2 Sam. IV, 4. 1 Reg. XVIII, 21. 26 ꝛc. bedeutsam, wo das „sich überbeugen" als Grundbedeutung erscheint. [5]) Ex. XII, 12 ff. 23. 27 (פסח).

[6]) בין הערבים Lev. XXIII, 5. Ex. XII, 6 (42 ליל שמרים).

[7]) חג המצות Lev. XXIII, 6. Ex. XXIII, 15. XXXIV, 18. Num. XXVIII, 17. [8]) Lev. XXIII, 7 f. [9]) Ex. XII, 11.

[10]) Lev. XXIII, 10 ff.

[11]) Num. IX, 10 ff. (vgl. 1 Reg. XII, 32 für das Hüttenfest).

Digitized by Google

durch welche sie zur Gemeine Gottes geworden ist. Die Weihe des Natursegens an den Gott, der ihn gab, tritt hinter dem Gedächtnisse der größeren geistigen Gaben zurück. Und in schöner und tiefsinniger Weise wird die alte Weihe der Erstgeburt an diesem Feste mit der großen That Gottes an Aegyptens Erstgeburt in Verbindung gebracht [1]).

Mit diesem Feste des ersten Anfangs der Ernte hängt eng das Schlußfest der Ackerernte zusammen. Siebenmal sieben Tage nachdem die Erstlingsgarbe der Gerste gebracht ist, soll die Ernte für vollendet gelten, und durch „neues Speisopfer" wird der Ackersegen zum Essen eingeweiht und geheiligt [2]). Ursprünglich wird das Fest nur ein an das Mazzothfest schließender einfacher Tag der Volksfreude gewesen sein. So noch im Deuteronom [3]). Bei Ezechiel wird es gar nicht erwähnt (XLV, 21 ff.). Bei A (D.) aber, bei dem das Passah-Mazzothfest ganz geschichtlichen Character erhalten hat, wird dieser Tag desto bedeutsamer, als „Erntefest" [4]) oder Fest der Wochen, d. h. der sieben Erntewochen, die abgelaufen sind [5]). Mit ihm schließt der Festkreis des beginnenden Jahres.

Neben dem ersten Monat des Jahres ist der siebente heilig, und zwar in gesteigertem Maaße. Schon der Neumond dieses Monats ist ein großer Festtag [6]). Und mit dem 10. und vom 15. bis 21., ganz entsprechend der Frühlingsfeier, beginnt das größte Doppelfest Israels, „das Fest" [7]). Der 10. Tag des 7. Monats ist der große Tag der Buße und Versöhnung [8]). Israel blickt zurück auf die Güte seines Gottes, die es im Laufe des Erntejahres erfahren hat, gedenkt seines eignen Unwerthes als Cultusgemeine und möchte sich und sein Heiligthum entsündigen, um rein und ohne Furcht Gottes Segen zu genießen. Hier ist der einzige Fasttag, den das Gesetz vorschreibt [9]), und ein Opfer ganz besondrer Art.

---

[1]) Exod. XI, 5. XIII, 2. 12 ff. XXXIV, 19 (Deut. XII, 17. XIV, 23. XV, 19).

[2]) Lev. XXIII, 15 f. (Die Weizenernte ist im Jordanthale im Mai, in Hebron Anfang Juni, vgl. Robinson Reise II, 520.) Num. XXVIII, 26.

[3]) Deut. XVI, 10. [4]) Ex. XXIII, 16. חג הקציר בכורי מעשיך XXXIV, 22. בכורי קציר חטים (Num. XXVIII, 26 הבכורים).

[5]) Ex. XXXIV, 22. חג שבעות (vgl. Num. XXVIII, 26). Erst sehr spät ward es als Fest der Gesetzgebung gefeiert.

[6]) Lev. XXIII, 24. שבתון זכרון תרועה (Num. XXIX, 2).

[7]) vgl. 1 Sam. I, 3. 20. Jes. XXIX, 1.

[8]) Lev. XXIII, 26. יום הכפרים Lev. XVI. Num. XXIX, 7.

[9]) Lev. XXIII, 27. ענה נפש Num. XXIX, 7. Der Versöhnungstag, der erst bei A (D.) auftritt, war früher wohl nur Altarweihe (Exod. XXIX, 36.

Digitized by Google

Israel sucht Vergebung für das, was es im Laufe des Jahres seinem Gott gegenüber in Cultus und heiliger Sitte versäumt hat. Dann beginnt es frohen Muthes das große Dank- und Jubelfest der Obst- und Weinlese, das „Erntefest am Ende des Jahrs“ [1]). Hier war seit uralten Zeiten festliche Lust mit Reigentänzen in den abgeernteten Weinbergen [2]). Man zog aus den Dörfern und Städten hinaus in die Fruchtgärten, um dort in Laubhütten eine Zeit fröhlicher Herbstfeier zu genießen. Davon hieß das Fest auch „Fest der Hütten“ [3]). Auch als die „Laubhütten der Freude“ zur Erinnerung an die heimathlosen und unstäten Zelte des Wüstenaufenthaltes gestempelt waren, blieb unvertilgbar der Freudencharacter des Erntefestes [4]). Es sollte die köstlichste Gabe des Landes, das Jahve seinem Volke gegeben hatte, die Frucht des Weinstocks und der Fruchtbäume hier mit Dank dem Geber geweiht werden, die Gabe, an die sich des Lebens Lust oberhalb der bloßen Nothdurft, Bildung und freie gesellige Sitte schließen.

So vollendet sich der große Kreislauf des festlichen Jahres. An den *siebenten Wochentag*, dessen grundlegende Feier in dem *Sabbath-* und *Jobeljahr* widerklingt, reiht sich zuerst im ersten Monat das *Passahfest* mit dem *Feste der süßen Brode*, dann das *Wochenfest*, dann im siebenten Monat, dessen *Neumond* festlich begangen wird, das *große Versöhnungsfest* mit dem *Feste der Hütten*. An allen diesen Tagen werden feierlichere Opfer gefordert [5]). An den Haupttagen der drei großen Feste war festliche Versammlung [6]) des Volkes vor seinem Herrn. Und wie die

---

XXX, 10. Ezech. XLIII, 20 ff., Mischna Tract. Taan.) und hatte frohen Character. Er hängt mit der gesteigerten Sorge um solche „Unreinheit“ zusammen, wegen deren die Propheten schwerlich einen Zorn Gottes gefürchtet hätten (Adler bei Stade Zeitschr. III, 178). Ezech. XLV, 18 ordnet einen andern Bußtag an, kennt also diesen Tag noch nicht. (Wellh.: Vor dem Exile werden Fasttage nur bei Landescalamitäten angesagt 1 Reg. XXI, 9. 12. Jerj. XIV, 3. XXXVI, 6. 9. vgl. Joel I, 14. II, 12. 15. Im Exil beginnen sie Sitte zu werden B. Jes. LVIII, 3 ff.)

[1]) חג האסף בצאת השנה Ex. XXIII, 16. (תקופת השנה Ex. XXXIV, 22). 15—21 d. 7. M. [2]) Jud. XXI, 19 ff. (IX, 27).

[3]) חג הסכות Lev. XXIII, 34.

[4]) Lev. XXIII, 42 f. (Hos. XII, 10 wendet die Sache noch umgekehrt: ich lasse Dich wieder in Zelten wohnen, wie in den Tagen des Festes. Auch Deuteronom XVI, 13 ff. kennt die geschichtliche Wendung noch nicht).

[5]) Num. XXVIII, 9—XXIX, 39.

[6]) מקרא קדש . עצרת Lev. XXIII, 8. 36 f. Num. XXIX, 1. 7. 12. 35. XXVIII, 18. 25 f. vgl. Jes. I, 13, wo עצרה neben מקרא. Für die äußere Form des Erscheinens vgl. Ex. XIX, 10 f. Die drei Feste der süßen Brode,

Digitized by Google

Unterthanen dem Throne des Königs nicht ohne Geschenk nahen durften, so war es auch hier verboten, leer zu erscheinen [1]). Die Zeit mit den Gütern, die sie bringt, ward Gott geweiht, und er als der Geber des Guten und als der Versorger der Seinen gefeiert.

4) Die heiligen Handlungen.

Literatur. A) zu den Reinigungen, Gebeten, Gelübden: Pressel Artikel „Gebet" bei Herzog, Oehler Artikel „Gelübde" bei Herzog. A. 2. Delitzsch. Leyrer Artikel „Reinigungen bei den Hebräern" bei Herzog. A. 2. König. Spencer De lustrationibus et purificationibus Hebraeorum (Ugolin Thesaur. ant. sacr. Bd. XXII). Hermann a. a. O. 124 ff. Schömann a. a. O. Bd. II. 192. 216. 249. 256. B) zu den Opfern im Allgemeinen: G. H. F. Scholl Ueber die Opferideen der Alten, insbesondere bei den Juden (Studien der württemb. Geistlichkeit 3. 4. 5.) (die ältere Literatur Bd. 4. S. 3 ff.). Hegel Religionsphilosophie Bd. 1. 229 f. 2. 90 ff. Bähr a. a. O. Ewald a. a. O. Hofmann Schriftbeweis Aufl. 2. IIa. S. 214 ff. Oehler Opfercultus des Alten Testamentes (Herz. Encycl. A. 2. Orelli). Eiferopfer (Suppl. z. Herz. Encycl.). J. Kurtz Der alttestamentliche Opfercultus. Hengstenberg Die Opfer der heiligen Schrift, 1859. Tholuck Beilage 2 zum Commentar über den Brief an die Hebräer. Aufl. 5. 1861. Valentin Thalhofer Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, 1848. Keil Handbuch der biblischen Archäologie, 1859. 1. 191—345 (vgl. luther. Zeitschr. f. Th. 1856). Spencer Dissert. II, 937—992. Dissert. III, 993—1042 (a. a. O.). Wangemann Das Opfer nach der heiligen Schrift, 1866. 2. Bd. Neumann Die Opfer des Alten Bundes (Deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. und christl. Leben, 1852. Nr. 30—33. 1853. Nr. 40—44. 1857 (Nr. 36—38). vgl. Sacra Veteris testamenti salutaria, Lipz. 1853. Ed. Riehm Ueber das Schuldopfer (Theolog. Stud. u. Krit. 1854). Derf. Begriff der Sühne im Alten Testament. Gotha 1877. Rink Ueber das Schuldopfer (Stud. u. Krit. 1855). Adalbert Merx Kritische Untersuchungen über die Opfergesetze Lev. I—VII (Hilgenfeld Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863. 1. 2.). Ritschl Jahrbb. f. dt. Theol. 1863. 2. 3. Lehre von der Rechtfertigung nnd Versöhnung Bd. 2. 185 ff. J. Marbach Das Blut, eine theologische Studie (Hilgenfeld Zeitschr. f. wissensch. Theologie, Halle 1866. 2. 137 ff.). Chwolsohn a. a. O. II. 142. Hermann a. a. O. 126. 132. Not. 24. 141. 156 f. 162. Schömann a. a. O. II. 220 f. 226 f. 231 ff. (vgl. Knobel-Dillmann Commentar zu Exod. u. Lev. zu d. St.). C) zu dem Ritus des Versöhnungstages: Spencer a. a. O. 1425—1504. Oehler Versöhnungstag (Herzog Realencycl. A. 2. Orelli). Dieftel Set, Typhon, Asasel und Satan (Ilgen-Riedners Zeitschr. f. histor. Theol. 1860. 2). Hengsten-

des Wochenfestes, des Hüttenfestes erscheinen stets als die eigentliche „Festzeit" Exod. XXIII. XXXIV, 18. Deut. XVI. 1 Reg. IX, 25.

[1]) Exod. XXIII, 15. Deut. XVI, 16 (vgl. Maundrell Reise S. 37).

Digitized by Google

berg Die Bücher Mosis und Aegypten S. 167. Movers a. a. O. S. 267 f. Chwolsohn a. a. O. I. 816. II. 246. Plutarch De Iside et Osiride p. 27 ff. 49 ff. Philo ed. Mg. I. 498. Julian orat. IV. 281. 288 (ed. Cram. Par.). Josephus Ant. XX. 7. 1. (Herodot II. 46). Henoch übersetzt von Dillmann VIII, 1. X, 4. XIII, 1 ff.

1) Das Gebet erscheint im alten Israel ohne feste Form und offenbar ohne jenes Vorherrschen, welches in den späteren Zeiten hervortritt. Und auch bei A (Q.) ist es noch nicht gesetzlich vorgeschrieben. Vor Esra ist es wohl nur der Ausdruck wirklicher treibender Stimmungen, des Dankes, der Trauer und der Angst gewesen[1]), nicht eine von besonderen Erregungen unabhängige heilige Form. Dagegen erscheint es nach Esra's Zeit als stehende Lebensäußerung der Gemeine, in der sie ihre Gemeinschaft mit Gott und ihr Bekenntniß wie einst im Opfer ausdrückte, als dreimal täglich wiederholtes häusliches Gebet mit der Richtung zum Heiligthume hin[2]). Eine stärkere Form des Gebetes ist das Gelübde, sei es einer Leistung oder einer Entsagung[3]). Es soll die Bitte verstärken, den Ernst des Wunsches und den Ernst der frommen Gesinnung des Wünschenden zum Ausdrucke bringen, natürlich in der Meinung, daß solche Leistungen der Gottheit werthvoll und angenehm sind[4]). Das Gesetz zeigt eine echt sittliche Beschränkung solcher Versprechungen, verbunden mit feierlichem Ernste bei ihrer Erfüllung. Das Gelübde, das in der alten Volkssitte ohne Zweifel sehr häufig war und mit furchtbarem Ernste aufgefaßt wurde[5]), wird nirgends ermuthigt oder gar gefordert[6]). Es wird denen verwehrt, welche dadurch ihre Pflichten der Abhängigkeit und ihre Familienstellung verletzen könnten[7]). Aber wo es geschieht, da soll es ernsthaft geschehen. Da darf es nicht zurückgenommen oder durch eine geringere Leistung ersetzt werden[8]). Nichts Unreines, aber selbstverständlich auch nichts Gott schon an sich

---

[1]) So Ps. VI, 7. XXII, 3. XLII, 9. LV, 18. LXIII, 5. LXVII, 4.

[2]) Ps. CXIX, 62. CXLIX, 5. Dan. VI, 11. Ueber die Formen der Gebetshandlung (Stehen, Knien, Hände erheben, Hände ausbreiten, Niederwerfen zur Erde, Haupt zwischen den Knien) vgl. Pressel und Ewald, Alterthüm. 18. (Exod. VIII, 24 העתיר; Jes. I, 15. die hohlen Hände ausbreiten; 1 Reg. VIII, 27 ff. Prov. XV, 8. Hiob XXXIII, 26).

[3]) נדר, אסר (Ps. CXXXII, 3 ff. vgl. 2 Sam. XI, 11. Jerj. XXXV, 9.

[4]) Solche Gelübde der Entsagung setzen also alte Entsagungssitten voraus.

[5]) Jud. XI, 35. 1 Sam. XIV, 24 ff.

[6]) So besonders Deut. XXIII, 23. Lev. XXVII, 2—8.

[7]) Num. XXX, 2 ff. (Abhängige nicht ohne Genehmigung derer von denen sie abhängig sind.) [8]) Num. XXX, 3 ff.

Digitized by Google

Gehöriges darf gelobt werden[1]). Die häufigſte Gelübdeform ſcheint die des Naſiräats geweſen zu ſein[2]), daneben das Faſten[3]), das in der Volksgeſchichte als aus augenblicklichem Antriebe entſpringende Leiſtung der Volksgemeine oder des Einzelnen bei Veranlaſſungen trauriger Art nicht ſelten vorkommt[4]). Von der heiligen Raſerei der Selbſtdemüthigung, um Gott zu gefallen, wie andre alte Religionen ſie kennen, weiß das Geſetz noch Nichts.

Der Ernſt womit die altteſtamentliche Frömmigkeit die Heiligkeit und Majeſtät des Gottes Iſraels und des Menſchen natürliche Unwürdigkeit auffaßt, macht die ſeit alten Zeiten mit dem Cultus verbundenen Waſchungen und Reinigungen zum feſten Beſtandtheile der Opfergeſetze. Bald wird durch Waſſer oder durch Waſſer mit heiliger Aſche gemiſcht[5]) ſymboliſch die Reinigung von einer Befleckung irgend einer Art ausgedrückt[6]). Bald werden zu heiligen Handlungen die Theilnehmer geweiht und geheiligt[7]). Wo das Waſſer nicht genügt, ſoll wo möglich das Feuer, als das austilgende Element, reinigen[8]).

2) Die Opfer des Geſetzes zeigen uns eine Entwicklungsſtufe, die nicht bloß von der altſemitiſchen Religion, ſondern auch von den alten Anſchauungen Iſraels in wichtigen Stücken verſchieden iſt. Die altſemitiſchen, überhaupt wohl vielen urſprünglichen Völkern eignenden, Gedanken, nach denen nur die Ernteerſtlinge als ein Tribut für den Herrn und Geber des Landesſegens betrachtet wurden, während das Thieropfer beſtimmt war, eine heilige Gemeinſchaft zwiſchen dem Gott

---

[1]) Lev. XXVII, 26.

[2]) Num. VI (ἡ μεγαλη εὐχη). [3]) Num. XXX, 14.

[4]) Jud. XX, 23. 26. 1 Sam. VII, 6. XXXI, 13. vgl. 2 Sam. XII, 16. 22. 1 Reg. XXI, 9. 12. 27 (Pſ. XXXV, 13 f.). (Als Trauerzeichen Joel I, 14. II, 12. 13. 15. Sach. VII, 3. 5. VIII, 19.) Das Waſſerausgießen vor Gott als Trauer- und Gebetsritus 1 Sam. VII, 6.

[5]) Num. XIX, 9 (VIII, 7). Mit Yſopſtengel geſprengt (vgl. Ovid fast. IV, 639. 725. 733. Vergil Ecloge VIII, 101. Aeneïs VI, 230. Juvenal Satyr. II. 157. Oelzweig). (Cedernholz als Symbol der Unverweslichkeit, Yſop im ganzen Alterthume reinigend gedacht, roth als Symbol der Lebenskraft.)

[6]) z. B. Lev. XIII, 34. 58. XIV, 8. 9. 47. XV, 5 f. 13. 17 f. 21. 27 ff. XVI, 4. 24. 26. 28. Num. XIX, 13. 19. 20. XXXI, 19. 24. 2 Sam. XI, 4 (Ovid fast. II, 45). (vgl. Sach. XIII, 1.) Clemens Alex. ed. Potter 361 „die Aegypter zuerſt gaben das Geſetz μὴ εἰς ἱερὰ εἰσιέναι ἀπὸ γυναικὸς ἀλούτους".

[7]) Exod. XIX, 14. XXIX, 4. XXX, 19. XL, 12. 31 f. Lev. VIII, 6. XXII, 6. Schon in die Väterzeit zurückverlegt Gen. XXXV, 2. Das Waſchen vor dem Gebete wird erſt Judith XII, 7—9 erwähnt. (Ilias VI, 266. Euripides Jone 94. Das Bild „in Unſchuld die Hände waſchen" Pſ. XXVI, 6.)

[8]) Num. XXXI, 22 ff.

Digitized by Google

und seinen Verehrern durch gemeinsames Mahl vermöge des Blutes herzustellen, das wie ein gemeinsames Leben alle Festgenossen verbindet, und die alte Sitte, die das Opfer nicht im Feuer der himmlischen Gottheit zuführte, sondern ihr einfach als Nahrung darbot, sind wohl noch in den Schaubroten, im Passahritus, überhaupt in der centralen Bedeutung des Blutes für die Opferhandlung, erhalten, aber völlig unbewußt geworden. Alle Opfer erscheinen als Gabe vom Eigenthum der Menschen und werden der Gottheit im Feuer dargebracht. Und die alte naive Vorstellung von einem sinnlichen Wohlgefallen der Gottheit am Opfer klingt wohl noch in Ausdrücken durch, wie לחם אשה, לחם אלהים, ריח ניחח [1]), aber sie ist längst von rechtlichen und sittlichen Gedanken verdrängt. Die Opfergesetze, obwohl zweifellos auf sehr altes Material gegründet, zeigen uns doch wie Rob. Smith (S. 198) richtig sagt, die Gedanken einer Zeit, in der das Opfer nicht mehr die Summe und der Grundbestandtheil der Gottesverehrung war. In der Zeit des Exils hatte Israel gelernt, sich seinem Gott ohne Hülfe von Opfern und Gaben zu nahen. Und nach der Rückkehr hat es doch nicht die alte Religionssitte wiederbelebt. Der Opferdienst wurde wohl nach altem Ritual erneuert. Aber die Einheit des Cultusortes zerstörte nothwendig die alte Wichtigkeit des Opfers. Unter dem neuen Gesetze war es völlig unmöglich, den täglichen Verkehr des Frommen mit Gott durch Opfer zu vermitteln, wie in der alten Zeit. Das tritt vorzüglich in den Versöhnungsopfern hervor. Während in der alten Zeit wer sich in Schuld fühlte, die Gottheit durch Brand- und Speis-Opfer zu versöhnen trachtete [2]), hat die Gesetzgebung für die wirkliche bewußte Sünde des Einzelnen und Israels kein Opfer mehr. Für sie gelten die Gedanken, welche die Prophetie im Gegensatze gegen das abergläubige Vertrauen auf Opfer ausgeprägt hatte. Nur für das was Israel unwissend an seinen cultischen Leistungen versäumt hat, und für die unbewußten oder in Schwachheit begangenen Verfehlungen, durch die der Einzelne sich der cultischen Gemeinschaft unwürdig gemacht hat, also für Dinge, die man früher durch Geldbußen an die Heiligthümer sühnte [3]), giebt es Sünd- und Schuldopfer. Daher kommt die Verwirrung, die entsteht, wenn man aus den Opfern des

[1]) Lev. I, 9. 13. 17. II, 2. 9. 12. III, 5. 11. 16. IV, 31. VI, 8. VIII, 28. XVII, 6. XXI, 6. 17. 22 (Exod. XXIX, 18. 25. 41. Num. XXVIII, 2). [2]) 1 Sam. XXVI, 19.

[3]) vgl. 1 Sam. VI, 3. 2 Reg. XII, 16 f. Amos II, 8. Hos. IV, 8.

Digitized by Google

Gesetzes Folgerungen für die Versöhnungslehre des A. T. ziehen zu können meint. Ueberhaupt interessirt sich der Gesetzgeber nur für das heilige Ritual, nicht für religiöse Gedanken, die es ausdrücken soll.

Innerhalb des gemeinsamen Begriffs der „Darbringung“ [1]) kennt das Gesetz zwei große Klassen von Opfern, die Darbringung vegetabilischer Nahrungsmittel [2]), mit dem Gußopfer [3]) verbunden, und die Schlachtung lebender Wesen zum Zweck des Opfers [4]). Das vegetabilische Opfer ist im Gesetze nicht mehr der Tribut vom Ertrage des Landes, sondern gewöhnlich nur eine Beigabe des Thieropfers, so daß „Schlachtopfer und Minchah“ stehender Ausdruck für ein vollständiges Opfer sind. Nur in seltenen unwichtigen Fällen kommt es selbstständig vor [5]). Sein Hauptbestandtheil ist Weizenmehl in verschiedenen Formen der Zubereitung [6]). Oel und Salz, als die Kraft darstellend und Fäulniß abwehrend [7]), und Weihrauch als Symbol der Anbetung [8]) gehören der Regel nach zu ihm. Mittel der Zersetzung, wie Sauerteig und Honig sind in der Regel ausgeschlossen [9]). Und natürlich kommen nur solche Pflanzen in Betracht, die als Ernte aus der von Gott gesegneten Ackerarbeit hervorgehen, also Eigenthum des Menschen sind. Ein Theil der Minchah wird als „Dufttheil“ Gott im Feuer dargebracht. Der Rest gehört als „Allerheiligstes“ dem Priester, wenn das Opfer nicht selbst von einem Priester dargebracht wird [10]).

Das Thieropfer ist im Gesetze das weitaus wichtigste. So wird es in Israel immer gewesen sein. Alle Semiten waren Hirtenvölker. Und wenn auch ihre gewöhnliche Nahrung nicht Fleisch von

---

[1]) קרבן von הקריב Lev. I, 2. II, 11. III, 1. 6. V, 11. VII, 29. XVII, 4. Num. VII, 3. 12. 19 (Exod. XXVIII, 38 מתנת קדש).

[2]) מנחה Lev. VI, 7 ff.

[3]) נסך (An Fasttagen Wasser, wie auch die Griechen den unterirdischen Göttern Wasser spendeten, 1 Sam. VII, 6. vgl. Schömann II, 220. Hermann 141.)

[4]) זבח [5]) Lev. II, 1 ff. V, 11. Num. V, 15. 25. (Das Wort hatte im alten Israel allgemein die Bedeutung der Opfergabe Gen. IV, 3. Jud. VI, 18. 1 Sam. II, 17. XXVI, 19. 1 Reg. XVIII, 29.)

[6]) Lev. II. [7]) Lev. II, 13 (Salz des Bundes).

[8]) Exod. XXX, 22 ff. קטרת für sich, sonst verbunden Num. XVI, 7. 17. (Jes. I, 13. B. Jes. XLIII, 24.) [9]) Lev. II, 11 (wohl als Erstlinge 12.) Doch Sauerteig bei Schelamim Lev. VII, 13.

[10]) אזכרה vgl. הזכיר לבונה B. Jes. LXVI, 3 (Ew. A. 62). Sonst „Preisopfer“ Lev. II, 2. 9. 16. V, 12. Num. V, 26. (Der Weihrauch wird ganz verbrannt Lev. II, 2. 16.) Wenn ein Priester opfert, wird die Minchah zum כליל Lev. VI, 14 ff. (II, 3. 10. VI, 9 f. VII, 9 f. X, 12). — Milch, die bei Arabern und Carthagern geopfert ward (Wellh. 111. C. J. S. N. 165. l. 14. N. 167. l. 10) ist im Gesetze nicht mit erwähnt, — vielleicht als gährend. (R. S.)

Digitized by Google

Hausthieren war, sondern Milch, Wildpret, Früchte und Mehl, so war doch ein rechtes Fest ohne ein solches Fleischmahl, das immer zugleich als gottesdienstliche Handlung galt, nicht denkbar[1]). Der Altar ist מזבח. Als opferbare Thiere erscheinen im Gesetze, wie bei andern verwandten Völkern, die drei eßbaren Hausthiere, Rind, Schaaf, Ziege[2]). In besonderen Fällen Taube und Turteltaube[3]). Das Kameel, bei den Arabern Opferthier, ist hier nicht zugelassen. Wild und Fische, die gegessen wurden[4]), sind beim Opfer unzulässig, wohl weil sie nicht unter den Begriff des Eigenthums des Hauses fallen. Ausnahmeopfer von unreinen Thieren kennt das Gesetz nicht[5]). Von allen Opferthieren, auch wo sie nicht ganz der Gottheit im Feuer dargebracht werden (als עולה, כליל)[6]), wird das Blut als Repräsentant des Lebens Gott zugeeignet, und das Fett als Symbol der Kraft ihm als Feuerspeise gegeben[7]).

3) Die heiligen Opfermahlzeiten, die zur Zeit der nationalen Religionsentwicklung der eigentliche festliche Höhepunkt der Gottesverehrung gewesen waren, sind im Gesetze als Schelamim[8])

---

[1]) Fleischessen und Fest Jes. XXII, 13. Gen. XVIII, 7. XXVII, 4. (Hos. IX, 4.) Abels Opfer ist ein Fleischopfer Gen. IV, 3 ff, (Für die heutigen Sitten der arabischen Hirten vgl. Robinson Trav. I, 342. Layard Nin. u. Bab. 218.)

[2]) (Corp. J. s. N. 165. 167. Dea Syr. 54.) „Hausthiere", die in gewissem Sinne der Sippe mit angehören, werden für die Blutsgemeinschaft erfordert. [3]) Lev. I, 14. XII, 8. XIV, 22. XV, 14. 29. Num. VI, 10.

[4]) Deut. XIV, 7. vgl. 5. 9. [5]) Bei den Aegyptern wie bei den Syrern werden Thiere, die als unrein gelten, z. B. das Schwein, bei besondern Gelegenheiten den Göttern dargebracht, vielleicht aus alten totemistischen Vorstellungen. (Ungesetzlich: B. Jes. LXVI, 3. 17. Lev. XI, 41. Ezech. VIII, 10; 2 Reg. XXIII, 11. Schwein, Hund, Maus, Pferd.)

[6]) עולה obwohl oft mit העלה verbunden, ist doch wohl nicht als „Emporsteigendes" (auf den Altar oder zu Gott) zu erklären. Die Bedeutung wäre viel zu allgemein. Es wird mit Ewald von עור abzuleiten und „Brandopfer" zu übersetzen sein. (Vielleicht ist auch העלה Jud. XIII, 19. 2 Sam. VI, 17 ähnlich zu deuten.) כליל ist meistens mit עולה ganz synonym gebraucht (1 Sam. VII, 9. Deut. XXXIII, 10). So wird auch Ps. LI, 21 wo es mit וְ neben עולה steht, so zu verstehen sein, daß das וְ „und was dasselbe ist" bedeutet (Ps. XLIV, 4. LXXIV, 11. XC, 2). Auf so vereinzelte Fälle wie Lev. VI, 15 kann der Dichter sich nicht beziehen wollen.

[7]) אשה Lev. I, 9. 13. 17. II, 2. 9. III, 5. 16. VIII, 28. Num. XV, 3. XXVIII, 8. — Für die Verordnung Lev. III, 17. VII, 25. (Das Blut darf nicht geronnen sein.)

[8]) זבח שלמים Lev. VII, 11. XVII, 5 (auch das bloße זבח). Die Etymologie ist zweifelhaft. Man denkt an „Seligkeits"- oder „Heils"opfer, welche die Heilsfülle zum Ausdruck bringen sollen, — besser an den Ausdruck des „ungestörten Bundesverhältnisses". Aber da wir nicht wissen, ob das Wort nicht erst im Ritual bei A (D.) ausgeprägt ist, wird eher an „Bezahlungs"opfer zu denken sein (Am. V, 22 שלם), da es sich hier doch immer um Ver-

Digitized by Google

in eine viel untergeordnetere Stellung getreten. Auch in dieser Gestalt noch bleibt aus der uralten Sitte die Gemeinschaft des Mahles, an dem die Gemeine essend, die Gottheit das im Feuer Dargebrachte hinnehmend theilnimmt. Aber selbstverständlich, wie Israels Sitte es wohl seit ältester Zeit festgehalten hatte, ward das Blut des Opfers nicht von den Opfernden mitgenossen, sondern ausschließlich Gott dargebracht, nicht im Feuer, sondern durch Ausgießen und Sprengen. Nur in vereinzelten alterthümlichen Sitten, bei der Bundschließung und beim Passah, wird es auch an die Theilnehmer des Opfers, resp. an ihre Häuser, gesprengt und drückt so noch deutlich die alte Blutsgemeinschaft und Blutbrüderschaft aus, die zwischen Gott und seinen Verehrern stattfindet[1]). Der Opfernde stellt das Thier Gott dar, weiht es durch Handauflegung und schlachtet es. Der Priester bringt im Blute Gott das Leben des Thieres[2]). Außerdem empfängt Gott den Ehrenantheil, das Fett als „Blüthe des Fleisches" im Feuer[3]), und die rechte Brust und Schulter, als Sitz der Kraft[4]), die er den Priestern als seinen Dienern zuweist, nachdem sie ihm „abhebend und darreichend" dargebracht sind[5]). Das Uebrige wird gegessen, indem sich die Gemeine „vor Gott freut"[6]). Hier darf auch gesäuertes Brod genommen werden und Thiere, die zur Mahlzeit taugen, werden angenommen, auch wenn sie unbedeutende Mängel haben[7]). Gewiß hat auch die jüdische Gemeine in diesen Mahlzeiten die alterthümliche Festfreude gekostet, wie ja die Psalmdichtung aus ihnen manche ihrer schönsten Bilder religiösen Glücks entnimmt[8]), und die im Deuteronom vorgeschriebene Theil-

---

geltung für empfangene oder gehoffte Gnade Gottes handelt. Wäre das Wort alt, so möchte allerdings die „Tischgemeinschaft, das Friedensverhältniß", zu Grunde liegen.

[1]) Exod. XXIV, 6 die Hälfte des Bluts für Jahve, die Hälfte für die Gemeine, XII, 22. [2]) Lev. III, 1 ff. VII, 11.

[3]) חלב חקטיר 1 Sam. II, 15. Nicht bloß das Innre; denn Lev. III, 3—5. 9 ist auch der Fettschwanz der Schafe eingeschlossen. („Fett des Landes, Fett des Weizens". Ps. XX, 4 „Gott lasse Dein Opfer fett sein".)

[4]) Auch als „bestes Stück" (1 Sam. IX, 24). Aber die rechte Seite ist nur symbolisch verständlich.

[5]) שוק התרומה, חזה התנופה. Abgehoben, dargeboten Exod. XXV, 2. XXXV, 5. 21 f. 24. XXXVI, 3. 6. XXXVIII, 24. 29. Num. VIII, 11. 13. 15. 21. vgl. Exod. XXIX, 24 ff. Lev. VII, 30 f. IX, 21. X, 14 f.

[6]) Exod. XVIII, 12. vgl. Gen. XXXI, 54. 1 Sam. XI, 15. XX, 6. Deut. XII, 7. 12. 18. XIV, 24 ff.

[7]) Lev. XXII, 23. Doch vgl. III, 6 ff. VII, 15. XXII, 18 ff.

[8]) Ps. L, 14. LVI, 13. LXI, 9. LXIV, 11. LXV, 2. C, 2. CXVIII, 24 (XVI, 11). Deut. XXVII, 7 (B. Jes. XXV, 6 ff. LXII, 8 f.).

Digitized by Google

nahme der Armen an solchen Festen hat nicht aufgehört [1]). Ja selbst das Entarten dieser Mahlzeiten in sehr unheilige Schmausereien, das im alten Israel unbefangen erwähnt wird [2]), scheint später nicht gefehlt zu haben [3]). Aber das Gesetz selbst denkt doch mehr an vereinzelte Opfer, die der Einzelne oder die Gemeine aus Anlaß eines Gelübdes [4]) oder als Gabe des Danks [5]) oder in unmittelbarer Regung der Frömmigkeit [6]) darbringt.

Bei diesen Opfern, so stark auch ihr alter volksthümlicher Sinn verblaßt ist, läßt sich der religiöse Gedanke ohne Schwierigkeit feststellen. Von Buße und Sühne ist keinerlei Rede. Der Opfernde bringt die Gabe, die er schuldig ist oder aus willigem Herzen seinem Gott weiht [7]), und freut sich in Gemeinschaft dieses Gottes, an dessen Gnade und Wohlgefallen er nicht zweifelt, und an dessen „Tisch" er theilnehmen darf [8]). Gewiß darf der Mensch nicht ohne die schuldige Ehrfurcht und Vorbereitung zu dieser Gemeinschaft mit Gott kommen. Aber nicht wegen seiner „Sünde", an die hier nicht gedacht wird, sondern wegen seiner natürlichen Niedrigkeit und Unreinheit. Wie der Unterthan dem Tische des Königs nur gewaschen und geschmückt und durch den Diener des Königs eingeführt nahen darf, so gebührt sich hier Reinigung, Weihe durch das heilige Bindemittel, das Blut, und Einführung durch den Priester [9]). Daß diese Weihe durch Blut vollzogen wird, hat mit Sühne oder Strafe nicht das Geringste zu thun. Es ruht auf der uralten menschlichen Vorstellung, daß die Gemeinschaft des Blutes (Lebens) die Einheit der Glieder des Stammes unter sich und mit ihrem Gott begründe, im Opfermahle immer neu stärke und wenn es nöthig ist, erneuere. Ursprünglich ward bei den Semiten das Opferblut genossen und der

---

[1]) Deut. XII, 7. 17 f. XIV, 26 f. XVI, 11. 14. vgl. Ps. XXII, 26 ff.
[2]) 1 Sam. I, 13 f. (Trunkenheit wird beim Opferschmause vorausgesetzt). Jes. XXVIII, 8. [3]) Prov. VII, 14.
[4]) נדר Lev. VII, 16. XXVII, 1 ff. (Gelübde andrer Opferformen [Jud. XI, 30] Lev. XXII, 18. Num. XV, 3.)
[5]) זבח תודה Lev. VII, 12. XXII, 29. (Ps. XXVII, 6 זבחי תרועה.)
[6]) נדבה Lev. VII, 16. Bei Neder und Nedabah muß das Mahl am dritten Tage, bei Todah als pflichtmäßiger Leistung am gleichen Tage, gegessen resp. vernichtet sein Lev. VII, 15 f. XIX, 6.
[7]) Es sollte überhaupt kein Fest(Fleisch-)mahl ohne diese religiöse Form gehalten werden, und wer vor Gott erscheint, soll nicht mit leeren Händen kommen Exod. XXIII, 15 (Erstlinge, Erstgeburt, Zehnten ꝛc.).
[8]) Erwin Rohde Psyche I, 213. Wie bei dem Leichenmahle der Todte als Gastherr zugegen gedacht wird, so die Gottheit bei dem Opfermahle, dem „Mahle der Götter". Odyssee III. 336. [9]) vgl. unten zu דמי.

Digitized by Google

Gottheit zugleich zugeeignet [1]). Später wurden die Opfernden damit besprengt und geweiht. Endlich ward das Blut als zu heilig nur der Gottheit dargebracht. Aus solchen uralten Vorstellungen stand natürlich in Israel der Gedanke fest, daß Opferblut heilig und ein Bindemittel zwischen Gott und den Menschen sei, als das „Leben" des Thiers, also als ein Heiligthum, das jeden profanen Gebrauch ausschließt [2]). Es konnte dem Gesetzgeber nicht in den Sinn kommen, das erst zu begründen, es etwa auf rechtliche oder ethische Grundlagen zu stellen. Er stellt es einfach, wie es die Gesetze vor ihm gethan haben [3]), als eine in den Anfängen aller Menschengeschichte wurzelnde heilige Ordnung [4]) hin, daß das Blut als das Leben des Thiers nur dem heiligen Gebrauche der Weihe durch das Opfer dienen darf [5]). Indem man das im Blute dahinströmende Leben des Thiers Gott zueignet, bringt man das Opfer dar, dessen Annahme den weiheloſen Menschen zum Tischgenossen Gottes weiht. Wo das Thier ohne Opfer gegessen wird, da muß das Blut wenigstens „wie Wasser auf die Erde gegossen" werden [6]). Daß diese Weihe durch das Blut da, wo es sich um besondre Sündenbefleckung handelt, zugleich als „Sühne", Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, wirkt, versteht sich von selbst. Und natürlich hat der Gesetzgeber vorwiegend an diese heiligste Wirkung des Blutes gedacht. Aber das כפר ist nicht im ausschließlichen Sinne „sühnen"; es ist nur „Weihen eines Weiheloſen". Im Schelamim-Opfer ist das Thier einfach eine Gabe des Danks an Gott [7]), und der Opfervorgang ist

---

[1]) An den heiligen Stein gegossen ꝛc.

[2]) Gen. IX, 4 ff.

[3]) Deut. XII. 16. 23 f.

[4]) Gen. IX, 4 ff. אך בשר בנפשו (דמו) לא תאכלו.

[5]) Levit. XVII, 10. 11. (Ich gebe es auf den Altar Euch לכפר על נפשתיכם, denn כי הדם הוא (בנפש) יכפר (בנפש), V. 14 (כי נפש כל-בשר דמו (בנפשו).)

[6]) So gießt David 2 Sam. XXIII, 14 ff. das mit Lebensgefahr von seinen Helden geholte Wasser „dem Jahve" aus, weil es „das Blut" der Männer sei, die ihr Leben daran gesetzt haben.

[7]) Ein wesentlicher Unterschied zwischen dieser Gabe der Fleischnahrung und der vegetabilischen Gabe, wie wir ihn in der alten Zeit zu denken haben, ist in dem Gesetze nicht mehr vorhanden. Immerhin erinnert die Bedeutung des Blutes an die alten Vorstellungen der Communio im Opfermahle. (Volks- und Stadtfeste 1 Sam. I, 3. 21. IX, 12. X, 3. Hos. II, 13. Jes. XXX, 29. Die Armen sollen Gäste sein. Der Speiseraum לשכה 1 Sam. IX, 22. In alter Zeit brachte der Opfernde das nöthige Material mit 1 Sam. I. X, 3. Später ward es auf öffentliche Kosten beschafft, wohl aus den Zehnten des Volks. Und in unheiliger Schwelgerei verprassten die Priester und Magnaten des Volkes „Schweiß" Am. II, 7 ff. In solchen Opferschmäusen betäubte man in Zeiten der Gefahr die eigne Furcht Jes. XXII, 12 f.).

Digitized by Google

frohe Tischgemeinschaft mit Gott auf Grund der Weihe durch das heilige Blut.

4) Bedeutsamer als die Schelamim-Opfer ist für das Gesetzbuch die Olah, die wir als das eigentliche Cultusopfer bezeichnen können. In alten Zeiten mag dieses Opfer, in dem das ganze Opferthier im Feuer Gott dargebracht wird, im Unterschiede von den Opfermahlzeiten oder als ein besonderer Theil derselben, als das zur Versöhnung des durch Sünden erzürnten Gottes geeignete gegolten und die abergläubige Zuversicht des Volkes genährt haben, durch Pracht, Menge oder Schwere der Opferleistungen die Sünden des Volkes aufzuheben. Wenigstens deutet die alte Geschichte darauf hin und es klingt noch im Gesetze nach [1]). Aber im Gesetze ist die Olah auch da, wo es sich um keinerlei bestimmte Sünde des Volks handelt, ja sogar vor Freudenmahlzeiten [2]), das Opfer, in dem die Gemeine und ihre Glieder ihrer Anbetung und religiösen Ehrfurcht festen Ausdruck geben. Sie ist das stehende tägliche Opfer im Heiligthume [3]). „Auf ihr", d. h. sie voraussetzend, werden die besonderen Opfergaben dargebracht [4]). Und ebenso schließt sie nach vollbrachter Sühne wie ein Gebet neugestatteter Frömmigkeit die Opferhandlungen ab. Ihre Eigenart besteht in der völligen Zueignung des Opfers an Gott im Feuer. Wo die reine Andacht Gaben bietet, darf der Mensch nicht selbst wieder an ihnen genießend theil-

---

[1]) 1 Sam. III, 14 (XXVI, 19). 2 Sam. XXIV, 18—25. Mich. VI, 6 f. Hiob I, 5. XLII, 8. Das alte Strafgeld für Cultusverfehlungen, das den Heiligthümern zu Gute kam (Hos. IV, 8. 2 Reg. XII, 17), mußte natürlich durch Opfer ersetzt werden, von denen die Priester einen festen Gewinn hatten. (Bei den Griechen werden nur die den Unterirdischen geweihten Opfer, an denen Lebende nicht theilhaben dürfen, ganz verbrannt. Fustel de Coulanges la cité antique 1864. 14.)

[2]) Lev. VI. Exod. X, 25. XXXII, 5 f. (Gen. VIII, 20. XXII, 2. 7. Deut. XXVII, 6. Jud. XI, 30 f. 1 Reg. III, 15). Neben den Sünd- und Schuldopfern Exod. XXIX, 10—19. Lev. IX, 2 ff. XII, 6. 8. XIV, 12. XV, 14 f. 30 (Ezech. XLV, 23).

[3]) עולת תמיד „zwischen den Abenden, d. h. unmittelbar nach Sonnenuntergang, und beim Sonnenaufgange. Lev. VI, 2 ff. (Exod. XXIX, 38. 1 Chr. XVI, 40.) Dieses Cultusopfer, als opus operatum für des Volkes religiöse Stellung Lev. VI, 6. VII, 2 (Deut. IX, 27). Nicht ohne Interesse ist die Entwicklung von Ezech. XLVI, 13 ff. und 2 Reg. XVI, 15 zu der Olah bei A (O.) (Lev. VI, 1—7). Uebrigens konnten auch Volksfremde dem Gott Israels durch solches Opfer ihre Ehrfurcht bezeugen (Lev. XVII, 8. XXII, 18. 25. Josephus c. Ap. II, 6. bell. jud. II, 17. 2. Römische Kaiser und Prinzen). — Nach 1 Chr. XVI, 40 richtete sich die Zeitrechnung nach der täglichen Olah.

[4]) Lev. VI, 5. Num. XXVIII, 3 ff.

Digitized by Google

nehmen. Und natürlich sind hier die werthvollsten Thiere und ganz fehlerlose [1]) erforderlich.

Dieses Opfer hat am reinsten und deutlichsten den Character der Gabe im Gesetze empfangen, was auch seine uralte Bedeutung gewesen sein mag. Natürlich setzt es in besondrer Weise die Weihe zur Gottesnähe voraus, die das Opferblut giebt [2]). Ehrfurcht ist ja hier die Grundstimmung. Die Pflicht der Gemeine, ihrem Gott zu geben, was er begehrt, ihm auch das Theuerste nicht vorzuenthalten, ist der leitende Gesichtspunkt, wenn auch natürlich längst der alte Gedanke geschwunden ist, daß Gott auch das schmerzlichste Opfer, das Menschenleben, fordern könne [3]), und wenn auch als Frucht prophetischer Gedanken hier die Ueberzeugung vorliegt, daß Gott nicht an der Menge und Kostbarkeit der Darbringungen gelegen sei, sondern an der seinem ausgesprochenen Willen gemäß gehorsam gebrachten Gabe [4]). Eigentliche Buße und Sühne beabsichtigt die Olah des Gesetzes nicht. Das Blut wird vergossen, um Gott das Leben des Thiers darzubieten und um den Opfernden zur Gottesnähe zu weihen.

5) Das Hauptinteresse der Theologen pflegt sich auf die dritte Art der im Gesetze vorgeschriebenen Opfer, auf die Sünd- und Schuldopfer [5]) zu richten, wie ja schon das altkirchliche Verständniß des Todes Christi sich auf sie vorwiegend gegründet hat. Und doch sind diese Opfer offenbar weniger der lebendigen Frömmigkeit

---

[1]) Lev. I, 3. 10. 14. Zur Noth Tauben. In alter Zeit zahlte der König die Kultuskosten 1 Reg. VIII. 63. Und noch bei Ezechiel ist es so. Bei A (O.) (Ex. XXX, 11 ff.) trägt die Gemeine die nöthige Abgabe. Ursprünglich hat Gott Königsrecht auf die Erstlinge des Bodens. Königsheiligthum Am. VII, 13. 1 Reg. XVIII, 5. 2 Reg. XII, 4. vgl. 2 Sam. VI, 18 f. (Gen. XXVIII, 22).

[2]) קדש (1 Sam. XVI, 5).

[3]) Das Thier soll „stellvertretend" für den Menschen stehen, aber nicht indem es gestraft wird oder seine Schuld trägt, sondern weil Gott statt der größeren die geringere Gabe annimmt. (Aehnliche Entwicklung bei den Griechen und Römern. Die „gestempelten" Stiere der Aegypter. Menschenopfer und Erstgeburt: Micha VI, 6 ff. Jerj. XIX, 5. Ezech. XX, 25. vgl. Gen. XXII, 13. Exod. XIII, 13. 15.

[4]) In alter Zeit ganz unbefangen theils die Vorstellung, daß das angenommene Brandopfer eine Tischgemeinschaft und damit ein Gastrecht zwischen Gott und dem Menschen herstelle (Jud. XIII, 23), theils die Meinung, mit werthvoller Gabe „Gottes Angesicht zu glätten" und seine Gunst für Unternehmungen zu gewinnen (Prophetisch: 1 Sam. XIII, 12. Jes. I, 12 ff. Hos. V, 6. VI, 6. Mich. VI, 6 ff. Am. V. 25. Jerj. VI, 20. VII, 4. 21).

[5]) חטאת (חטא) Lev. IV, 24. VIII, 2. 14. IX, 15 (התחטא Num. VIII, 21). אשם Lev. VI, 10.

Digitized by Google

Israels als späten Kultuseinrichtungen angehörig [1]). Und sie beziehen sich überhaupt nicht auf persönliche Sünde oder auf wirklichen Abfall der Gemeine, also auf das was die Versöhnungslehre behandelt und woraus das Kreuz Christi verstanden sein will, sondern auf unwissentliche Verfehlungen und physische Befleckungen des Einzelnen und auf Mängel in den Cultusleistungen der Gemeine. Die Thorah beider Opfer, wie sie einerseits zusammengeschlossen werden (Lev. VII, 7), anderntheils doch zwei geschiedene Opferformen sein sollen, ist offenbar aus verschiedenen älteren Ritualen in einer Weise zusammengewebt, die ein wirklich klares Verhältniß unmöglich macht. Und der Gesetzgeber hat so wenig daran gedacht, neben den äußern Anordnungen über den Vollzug der Opfer auch Ansichten über Art und innre Begründung ihrer Wirkung zu geben, daß für die verschiedenartigsten Vorstellungen in dem gleichen Rahmen Platz bleibt.

Eine Scheidung beider Opfer ist völlig unmöglich, wenn man Lev. V, 1—13 als Gesetz über das Schuldopfer ansieht. Denn dann würde ohne Weiteres das Schuldopfer als Sünd- und Brandopfer dargebracht [2]), und die angegebenen Fälle, Verschweigen eines Schwurs, Berührung mit Unreinem, unvorsichtiges Gelübde berühren sich ununterscheidbar mit den Veranlassungen des Sündopfers. Da nun aber zweifellos das Schuldopfer eine vom Sünd- und Brandopfer geschiedene Opferart sein soll [3]), so müssen wir entweder an zwei Reihen von Gesetzen aus verschiedenen Quellen denken, oder mit Riehm in Lev. V, 1—13 das Wort Ascham in allgemeinerem Sinne verstehen, wie der Ausdruck „sich Verschulden" auch sonst beim Sündopfer vorkommt [4]). Das Schuldopfer findet dann statt, wo eine unwissentliche oder sonst als verzeihbar sich darstellende Verletzung der Rechte des Gottgeweihten oder des Nächsten stattgefunden hat, wo also eine Genugthuung an eine bestimmte Person, Gott oder den Nächsten, erfordert wird wegen einer Verkümmerung der ihr zustehenden Eigenthumsrechte im weitesten Sinne. Es ist

---

[1]) Vor Ezechiel und Ps. XL, 7 kommen sie nicht vor, wohl aber Geldbußen an das Heiligthum Hos. IV, 8. 2 Reg. XII, 17.

[2]) Lev. V, 6—8. 12 (Ascham und Chattat wechseln hier einfach als Synonyma).

[3]) Lev. VI, 10. VII, 1. 7. 37. XIV, 12 f. Num. V, 5 f. VI, 12. XVIII, 9. Ezech. XL, 39. XLII, 13. XLIV, 29. XLVI, 20.

[4]) z. B. Lev. IV, 22. 27. ממ steht im älteren Sprachgebrauche von Geld- und Weihegeschenken 1 Sam. VI, 3, und von Geldstrafen, die in den Tempelschatz flossen 2 Reg. XII, 17. Diese ursprüngliche Bedeutung einer Geldstrafe ist dem Worte auch bei A (D.) noch eigen.

Digitized by Google

Sühne für eine Rechtsverletzung. Wenn Jemand am Heiligen sich vergreift [1]), wenn er als Nasir was er Gott gelobt hat unwissentlich verletzt, also in seiner Person Gott Geweihtes antastet [2]), wenn er am Eigenthume des Nächsten (eine Sclavin eingeschlossen), sich treulos oder gewaltsam vergreift [3]), so tritt das Schuldopfer ein. Das Auszeichnende desselben ist sein bestimmter Werth [4]) und die daneben zu entrichtende Ersatzsumme von 1 1/5 des angerichteten Schadens [5]), kurz der Character der Bezahlung, Genugthuung. Das Sündopfer aber wird überall gefordert, wo unwissentlich oder unter einem sonstigen Milderungsgrunde Etwas geschehen ist, was ohne solche bestimmte Schädigung Gottes oder des Nächsten der Forderung sittlicher, vorzüglich aber sinnlicher Heiligkeit zuwiderläuft. Es ist Buße für eine Verunreinigung. Seine Besonderheit ist das Suchen nach Reinigung. Darum ist in ihm das Vergießen des Sühnbluts das Wesentliche. Darum richtet sich seine Größe nach der Würde des Sünders, mit der die Schwere der Unreinheit sich steigert [6]). Dieses Opfer ist der eigentliche Hauptausdruck dieser Gattung [7]).

---

[1]) Lev. V, 15 f. (So ist auch das Weihgeschenk, mit dem die Philistäer die Gotteslade zurückschicken, ein אשם „Bußgeld" 1 Sam. VI, 3 ff.)

[2]) Num. VI, 12. Dagegen wird der Fall Lev. XIV, 12 f. 17 sich immer nur schwer in diese Vorstellung fügen (Aussatzreinigung).

[3]) Lev. V, 21 ff. Lev. XIX, 20 f. Num. V, 6 ff. (Esra X, 10). (מעל).

[4]) איל־הכספים Num. V, 8. איל־האשם Lev. V, 16. vgl. den Preis Lev. V, 15. 18: 2 heilige Seckel. [5]) Lev. V, 16. 24. Num. V, 7.

[6]) Lev. IV, 13. 22. 27. XVI, 3. 5.

[7]) Die Meinung Ewalds, daß das Schuldopfer eintrat „wo der Einzelne sich durch bewußte Schuld oder durch ein dunkles göttliches Leiden von der Gnade seines Gottes ausgeschlossen fühlt, das Sündopfer, wo der Einzelne sich nicht absichtlich schuldig fühlt", scheitert meiner Ansicht nach an Lev. V, 1—13, wo Sündopfer für Fälle gefordert werden, die ein bestimmtes Schuldbewußtsein des Einzelnen einschließen, und an dem Gleichklange von Lev. V, 17 mit IV, 27. Die Meinung von Gesenius, daß das Schuldopfer leichtere, das Sündopfer schwerere Vergehen sühne, scheitert an einer einfachen Vergleichung von Lev. IV, 1—V, 13 mit V, 14 ff. Num. V, 5 ff. Auch würde der zu leistende Ersatz und der bestimmte Werth des Thieres eher auf das Gegentheil führen. Sehr ansprechend dagegen wäre es, das Schuldopfer nur als eine Unterabtheilung des Sündopfers zu fassen, nämlich da wo ein „heiligkeitswidriger Zustand" abgesehen von der Sünde vorliegt. Nur wäre dann schwer begreiflich, daß das Schuldopfer neben dem Sündopfer vorkommt, und daß sie nicht häufig abwechseln. Und es müßte dann doch ein Sündopfer in allen Fällen gebracht werden können, auch wo das besondere Recht des Schuldopfers vorliegt, was offenbar nicht der Fall ist. Auch Rink (Saalschütz) erkennt an, daß das Schuldopfer seine Stelle hat, wo eine Entgelt- oder Gegenleistung nöthig ist. Wenn er aber, wohl wegen Lev. XIV, hinzufügt, „auch um Rechte dadurch zu erlangen", so vergißt er, daß das

Digitized by Google

Die sühnenden Opfer des Gesetzes treten nur dann ein, wenn aus „Versehen", „ohne Wissen" eine Sünde geschehen ist, oder wenn der Sünder sich selbst anklagt, ohne daß man ihn überführt hätte u. dgl. Dann hat er beim Schuldopfer ein Thier von bestimmtem Werthe zu bringen. Beim Sündopfer dagegen wird je nach der theokratischen Stellung des Sünders der Werth der Gabe gesteigert. Der Priester und die heilige Gemeine werden am höchsten geschätzt, dann der Fürst, zuletzt ein Mann aus dem Volke. Von dem Farren bis herab zu der weiblichen Ziege (Lev. IV, 28) oder dem weiblichen Schaf (Lev. V, 6), ja bei Armuth bis zu den Tauben und im äußersten Falle zum unblutigen Speisopfer ohne Oel und Weihrauch (Lev. V, 7. 11. vgl. Num. V, 15. 25), stuft sich die Gabe ab. Ueberall aber ist der Character des Traurigen gewahrt. Weihrauch und Oel fehlen. Weibliche Thiere sind gestattet (Lev. IV, 28. 32. V, 6)[1]. Das Thier wird von dem Opfernden durch Handauflegung Gott geweiht und dann geschlachtet (Ex. XXIX, 10. Lev. IV, 4. 16. 24. 28 ff.). Dann tritt eine besonders feierliche sühnende Verwendung des Blutes ein. In dem feierlichsten Falle wird das Blut unmittelbar vor Gott in das Allerheiligste gebracht, während alle heiligen Geräthe damit benetzt werden (Lev. XVI, 14. 15. 19). Sonst sprengt bei feierlichem Sündopfer der Priester mit dem Finger siebenmal das Sühnblut an den Vorhang und die Hörner des heiligen Altars und gießt das übrige Blut vor dem Brandopferaltar aus (Lev. IV, 7. 17). In gewöhnlicheren Fällen wird das Blut mit dem Finger nur an den ehernen Altar und seine Hörner gebracht (Ex. XXIX, 12. Lev. IV, 25. 29. 30. VIII, 15. IX, 9). Immer aber liegt in diesem Blutsprengen der eigentlich sacramentale Mittelpunkt der Feier. Dann werden Gott dieselben Theile des Thieres wie im Schelamim-Opfer im Feuer zugeeignet[2]. Aber auch der Rest des Thieres gehört Gott als Allerheiligstes[3]. Jedem profanen Gebrauche ist er entzogen, selbst das Anrühren durch Nichtgeweihte ist verboten. Das Gefäß, worin das Thier bereitet wird, muß zerbrochen oder, wenn es ehern ist, wenigstens gereinigt werden[4]. Für gewöhnlich soll er von den Priestern an heiliger Stätte gegessen

Schuldopfer damit überhaupt in das Gebiet eines Bitt- oder Gelübdeopfers fallen würde.

[1]) vgl. Schömann II, 226. Der Ziegenbock Lev. IV, 23. XVI, 7.

[2]) Ex. XXIX, 13. Lev. IV, 8. 10. 31. vgl. VII, 1 ff. den Ascham-Widder.

[3]) Lev. VI, 10. 18. 22. VII, 1. 6. X, 17. XIV, 13.

[4]) Lev. VI, 20 f.

Digitized by Google

werden [1]). Und eine bezeichnende Erzählung erinnert an das Grauen, das dieser Genuß einflößte, und die Scheu, die das „Gottgeweihte" hervorrief [2]). Wenn der Priester selbst oder die ganze Gemeine das Sündopfer darbrachten, so daß selbstverständlich der Priester nicht davon essen durfte, so mußte es an reiner Stelle verbrannt werden, während das Blut in die Wohnung selbst gebracht, also Gott persönlich zugeeignet ward [3]). Das Verbrennen diente dabei natürlich nur als Mittel der Austilgung, damit nicht Verwesung und Fäulniß das Heilige verunehre, und im Heiligthume gab es keinen Platz, um das, was nicht geopfert werden sollte, zu verbrennen. Daß hier das Thieropfer das eigentlich geforderte, das Mehlopfer nur ein Nothbehelf war, liegt in dem ganzen Wesen des Ritus.

Was die eigentlich sühnende Kraft dieser Opfer sein soll, das wird uns im Gesetze nirgends gesagt. Nur daß sie in der Aneignung des Blutes an Gott begründet ist, ergiebt sich deutlich aus dem ganzen Ritus; aber diese Vorstellung selbst wurzelt in uralten Sitten und Anschauungen der Menschheit, die für den Gesetzgeber längst unwirksam und unverständlich geworden sind. Er denkt ja nicht mehr mystisch, sondern rituell und rechtlich. Wenn es sich nur um das Schuldopfer handelte, dann wäre die Frage leicht zu entscheiden. Wie es von einem bestimmten Schadenersatz an den geschädigten Menschen oder an Gott begleitet ist, so wird auch die Opfergabe selbst nach bestimmtem Geldwerthe geschätzt, ist also einfach ein Aequivalent für das frühere Strafgeld an das Heiligthum, vergleichbar dem Sühngeld, das im deutschen Rechte der Friedensbrecher neben der Sühne an den Geschädigten dem öffentlichen Schatze für Verletzung des Rechtszustandes zu zahlen hat. Mit dem Thiere wird dann verfahren, wie es geschehen muß, um Gott ein Thierleben zuzueignen, und der Leib des Thieres ist dem Heiligthume verfallen (Priester). Hier handelt es sich also einfach um eine Gabe, mit der Verletzungen des Rechtszustandes gebüßt werden müssen.

Aber bei dem Sündopfer kommt doch offenbar noch etwas Andres hinzu. Es soll eine Unreinheit weggenommen werden, und zwar Unreinheit in der weiten antiken Bedeutung des Wortes, in der es sich vorwiegend auf natürliche Befleckung bezieht, aber die moralische in gewissem Sinne mit umfaßt, wenn auch die

[1]) Lev. VI, 19. 22. VII, 6. [2]) Lev. IX, 8—11. 15. X, 16—20
[3]) Ex. XXIX, 14. Lev. IV, 11. 12. 21. IX, 11. XVI, 27 f. vgl. VI, 23. X, 18.

Digitized by Google

eigentliche bewußte Auflehnung gegen Gottes Gebote ausgeschlossen ist [1]). Diese Unreinheit soll durch das Opferblut weggenommen werden. Wie haben wir uns das im Sinne des Gesetzes vorzustellen? Die traditionelle Theologie denkt an eine stellvertretende Strafe, die das Opferthier, an die Stelle des schuldigen Menschen tretend, für ihn erleidet, nachdem es durch Handauflegung dazu geweiht ist. Man erinnert sich dabei an das Grauen vor dem Fleische des Sündopfers [2]), an die Verunreinigung durch Berührung des Opferthiers [3]), an das Wegnehmen des göttlichen Zornes durch Austilgung Einzelner, auch wenn sie selbst nicht schuldig sind [4]), und an die Bestimmung des Opferblutes zum „Bedecken" der Seele [5]).

Aber diese auf viel spätere Rechtsanschauungen gegründete Meinung trifft offenbar die Gedanken des Gesetzes nicht. Daß sie den alten menschlichen Vorstellungen von Sühne ganz fern liegt, die eine Neubefestigung und Stärkung der zerrissenen Gemeinschaft Gottes mit der Gemeine in der vereinigenden Gemeinschaft sehen, die das Opferblut im heiligen Mahle hervorruft, das kann freilich für diese Zeit Nichts beweisen. Aber es muß doch schon an sich undenkbar erscheinen, daß für Vergehungen, die sich wesentlich auf Irrthum gründen und zum Theil rein äußerlicher Art sind, dem Sünder nach Altt. Anschauung zugemuthet werden sollte, sich des Todes schuldig zu fühlen und sein Todesgericht auf das Thier zu übertragen, während da, wo wirklich ein Zorn Gottes vorliegt und der Tod verdient ist, kein Opfer mehr zulässig erscheint. Wer wird meinen, durch Berührung mit einem Leichname nach Gottes Gerechtigkeit den Tod verdient oder Gottes Zorn hervorgerufen zu haben? [6]) Und

[1]) Die Meinung des alten Volks, auch in solchen Fällen Gott durch glänzende Gaben und Leistungen mild stimmen zu können, war von den Propheten als Aberglaube zurückgewiesen. Und für solche Sünden kennt diese Zeit außer den moralischen Bedingungen der Versöhnung, nur Sühnung durch ganz andre Leistungen als die Opfer des Gesetzes. Moses erinnert Gott an seine mit Israel verknüpfte Ehre, die leiden muß, wenn sein Zorn das Volk austilgt (Ex. XXXII, 11). Die Gottesknechte treten selbst in Liebe zu ihrem Volke für dasselbe mit ihrem Leben ein und sichern ihm so den Zusammenhang mit Gott (B. Jes. LII. LIII. Ex. XXXII, 30—33. כפר בעד, vgl. Ezech. IV, 4 ff.). Eiferthaten, die den Anstoß aus dem Volke wegräumen, schützen das Volk vor dem verzehrenden Grimme Gottes (Pinehas. Num. XXV, 11. 13. כפר על).

[2]) Lev. IX, 8—15. X, 16—20 (Schömann II, 230 ff.).

[3]) Lev. XVI, 28. Num. XIX, 7. 8 (Prov. XXI, 18 Sühngeld für den Gerechten ist der Frevler. Völker für Dich B. Jes. XLIII, 4).

[4]) 2 Sam. XXI, 5 ff. [5]) Lev. XVII, 11.

[6]) Man denke z. B. an das „aussätzige" Haus Lev. XIV, 34 ff. wo es sich um bloße „Unreinheit" handelt.

Digitized by Google

wie sollte des Thieres Tod in diesem Opfer Strafe sein, da er sonst bei ganz gleichen Handlungen immer nur das Mittel ist, das im Blute enthaltene Leben Gott zuzueignen dem Opfernden zu Gute? Wäre das Thier als schuldiges für den Menschen gestraft, so müßte ja sein Leben, d. h. sein Blut, unter dem Banne stehen, könnte also am wenigsten in Gottes Nähe kommen und die Opfernden weihen. Und das Fleisch dürfte nicht von Priestern gegessen, ev. an einem reinen Orte verbrannt werden. Denn dadurch wird es als etwas Hochheiliges [1]) bezeichnet, das allerdings dem Profanen Gefahr bringt als mit übernatürlichem Character begabt [2]). Aber es kann unmöglich als unrein gedacht sein, sowenig wie das Fleisch des Passah oder der Gelübdeopfer, mit denen ähnlich verfahren wird [3]). Und wenn es sich irgendwie um Bestrafung handelte, durch die des Menschen Strafe rechtlich aufgehoben werden soll, so könnte wohl im Nothfalle ein werthloses Thier an die Stelle der werthvollen treten, niemals, wie es Lev. V, 11 gestattet wird, ein Mehlopfer an Stelle des Schlachtopfers.

Was für die abgewiesene Ansicht zu sprechen scheint, das ergiebt sich bei näherer Prüfung als bloßer Schein. Selbst in der Hinrichtung derer, die Israels heilige Ordnung verletzt haben, handelt es sich nicht eigentlich um Strafe, sondern darum, daß eine Befleckung von der Gemeine weggenommen wird, die den Zorn Gottes auf sie herabziehen würde [4]). Und so ist es doch auch, wenn an einzelnen Gliedern einer Sippe [5]) oder an Vertretern des Volkes [6]) der Fluch sich auswirkt, um die Reinheit der Gemeine wieder herzustellen, mögen sie persönlich schuldig sein oder nicht. Denn da wirkt die altsemitische Ueberzeugung von der Einheit und Solidarität

---

[1]) Lev. VI, 10. 18—23. VII, 1. 6. X, 17. XIV, 13 (IV, 12. 20).

[2]) קדש, sacer esto. (הרם) Lev. VI, 11. 20. (Mit gefährlichen Kräften gleichsam elektrisch geladen R. S.) Darum muß der Priester dieses Fleisch essen Lev. VI, 22. X, 12. 17. XIV, 13, oder es muß vernichtet werden. Die Gefäße werden gereinigt oder zerbrochen (Lev. VI, 20. 21). So „befleckt" das kanonische Buch „die Hände".

[3]) Die vegetabilische Zugabe des Sündopfers Lev. II, 10. V, 13. VI, 11 wird einfach Eigenthum des Priesters, ist also jedenfalls hochheilig, nicht unrein. Und andrerseits macht auch die Besprißung mit Opferblut, das doch sicher heilig ist, eine Reinigung nöthig Lev. VI, 20. Es gilt also von dem Sündopfer nur, was von dem ganzen Heiligthume gilt, daß es hochheilig ist (Num. IV, 4. 15.).

[4]) Num. XXXV, 33 (Deut. XIX, 10).

[5]) 2 Sam. XXI, 5 ff. (Das Thieropfer kann das Menschenopfer vertreten Gen. XXII, 13, aber nicht in stellvertretender Strafe, sondern als in Gnade ermäßigte Leistung.) [6]) Num. XXV, 4.

Digitized by Google

der Sippe, in der Jeder für das Ganze und das Ganze für Jeden steht. Nicht stellvertretend werden die Betreffenden gestraft, sondern der Fluch, der auf der Gemeinschaft ruht, trifft sie, und ihre Schuld verunreinigt die Gemeinschaft. Und hier handelt es sich nicht einmal um einen Zorn Gottes über Einzelne oder über die Gemeinschaft. Durch die Handauflegung aber weiht der Opfernde einfach sein Eigenthum, damit es Gott zugeeignet werde. Ob als Gabe der Ehrfurcht, oder des Danks, oder der Sühne, das kann nur der nähere Zweck des Opfers zeigen, wie ja auch sonst die Handauflegung zu den allerverschiedensten Zwecken Weihe überträgt [1]). Selbst ein ausdrücklich gesprochenes Sündenbekenntniß würde das Thier nicht zum Träger der Sünde des Menschen machen. Und es findet sich nur bei einem besonderen Bußfeste und grade bei dem Thiere, das nicht geopfert wird, wie auch dieses Thier vorzugsweise den Mann „unrein" macht, der es geleitet hat (Lev. XVI, 21. 26) [2]). Das Blut aber, mag es Gott dargebracht oder an heilige Geräthe und an die Gemeine gesprengt werden, soll als heiliges reinigendes Mittel die Gemeinschaft mit Gott festigen und neu herstellen. Nur darum wird das Thier getödtet, nicht um mit dem Tode bestraft zu werden. Das Blut muß ja ungeronnen sein, also das Leben, nicht den Tod versinnlichen [3]). Und ganz ebenso verhält es sich mit der rothen Kuh, deren Asche an die Gemeine gesprengt wird, die ein ungestrafter Mord verunreinigt (Deut. XXI, 1—9).

Durch stellvertretende Strafe soll das Sündopfer sicher nicht von Sünde reinigen. Noch weniger natürlich dadurch, daß die Seele des Opfernden mit der des geopferten Thiers in die Gnadengemeinschaft Gottes aufgenommen, und daß in dem Verfahren mit dem geopferten Thiere die Tilgung der Sünde und die Heiligung des Sünders dargestellt würde (Keil). Das Thier ist Mittel, nicht Symbol der Reinigung des Sünders. Sein Blut reinigt. Der Sünder giebt das Thier als Ausdruck seiner Buße an Gott hin. Es mag vielleicht unmöglich sein, für die Gedanken des Gesetzes einen genügenden unbestreitbaren Ausdruck zu finden. Denn ihr letzter Grund ist die uralte selbstverständliche Sitte. Und vorzüglich die eigentliche Haupt-

---

[1]) Lev. XXIV, 14 Bann, Num. VIII, 10. 12 Weihe, XXVII, 18. 20. 23 Würde. [2]) Allerdings ist auch der opfernde Priester verpflichtet, sich zu reinigen (28), aber weil er Hochheiliges berührt hat.

[3]) Auch die Erstgeburt wird „für Gott" getödtet Ex. XIII, 13. 15. Heilig und Bann berühren sich.

Digitized by Google

sache, daß das Blut als „Leben des Thiers“ eine mit Gott verbindende, Befleckung abwaschende, Weihe gebende Kraft hat, wird hier, wie bei allen alten Völkern als keiner weiteren Erklärung bedürftig angesehen. Aber jedenfalls muß die Erklärung des Sündopfers sich von späten Rechtsanschauungen fern halten und auf dem Gebiete antiker Empfindung bleiben.

Nach der Auffassung des Gesetzes ist da, wo ein wirklicher Zorn Gottes über wirkliche Sünde auf dem Volke oder auf dem Einzelnen ruht, das Sündopfer ausgeschlossen [1]). Wie für vorsätzlichen Mord ein Sühngeld vor Gericht nicht angenommen wird, weil das Land befleckt würde durch ungesühnten Frevel, so wirkt sich der Zorn Gottes in solchen Fällen aus durch Bann über den Schuldigen, oder seine Nachkommen oder über die Vertreter der schuldigen Sippe [2]). Und wenn Gott dem Reuigen vergiebt, weil er den Tod des Sünders nicht will [3]), so hat das mit Opfern Nichts zu thun, sondern ruht auf sittlich-religiösen Bedingungen. Aber wie vor dem menschlichen Gerichte für unbeabsichtigte Tödtung „Sühngeld“ genommen werden darf [4]), in dem der Schädigende sein Bedauern über seine That und seine Bereitwilligkeit ausdrückt, den Schaden zu vergüten, so kann Sünde, die nicht bösem Willen entspringt und nicht Gottes Zorn durch Bundesbruch hervorruft, nach Gottes gnädigem Willen gegen sein Volk durch ein von ihm festgestelltes Opfer, als Sühngeld, ausgeglichen werden [5]). Das ist zweifellos hier wie bei dem Schuldopfer der Grundbegriff [6]). Auf Kostbarkeit des Opfers kommt es

---

[1]) ביד רמה Sünde, die den Widerspruch gegen Gottes Willen beabsichtigt. Num. XV, 30 (Exod. XIV, 8. Num. XXXIII, 3 f. Gegensatz gegen friedliche Entlassung. Gewaltsam). Gegensatz בשגגה Lev. IV, 2. 22. 27. V, 1 ff. 15 ꝛc.

[2]) Kein כפר Num. XXXV, 31—34. Der Bann muß unnachsichtlich vollzogen werden. Jos. VII, 26. VIII, 26. X, 1. 28. 37. 39. 40. Jud. I, 17. 1 Sam. XV, 33. XXVIII, 18 (1 Reg. XX, 42. 2 Reg. XXIII, 20). Die That des Pinehas Num. XXV, 4 ff. Nachkommen Exod. XX, 5. 2 Sam. XXI, 5. Die Volkshäupter Num. XXV, 4 (umgekehrt 2 Sam. XII, 18). Die Gemeine vollzieht den Bann Lev. XXIV, 14 ff. (vgl. Jos. VII, 1. 11.) Eine Gemeine oder eine Sippe ist unrein durch Frevel einzelner Glieder.

[3]) Ezech. XVIII, 23. Fälle wie 2 Sam. XXI, 5 wären später schwerlich vorgekommen.

[4]) Exod. XXI, 30. Num. XXXV, 32.

[5]) כפר, קנה, זדה. Ps. XLIX, 8. כפר נפשו. (B. Jes. XLIII, 3. 4 werden die Südländer als Kofer für Israel dem Koresch verheißen). So erscheint auch das Opfer 2 Sam. XXIV, 18—24. — Am deutlichsten Exod. XXX, 12. Num. XXXI, 50. (Antikes Bewußtsein, daß unerklärliches Glück „Sühne“ verlange.) Das alte Bußgeld 2 Reg. XII, 17.

[6]) vgl. הלה פנים 1 Sam. XIII, 12. 2 Reg. XIII, 4. Sach. VII, 2. (Ps. XLV, 13). Gen. XXXII, 21 כפר פנים.

Digitized by Google

nicht an. Gott hat nicht an der Gabe [1]) Wohlgefallen, sondern an dem, was die Gabe ausdrückt, an der bußfertigen Anerkennung der eignen Verfehlung und des Rechtes Gottes und an dem Gehorsam gegen die von ihm festgestellte Ordnung. Keine Hekatomben, sondern nur sehr einfache, wenig werthvolle, Thieropfer, ja zur Noth ein Mehlopfer, nimmt Gott als Sühnung an. Die Gabe steigert sich nur, wenn der religiöse Werth des Sünders seine Verfehlung bedeutsamer macht.

Daneben aber wirkt die uralte allgemein menschliche Ueberzeugung von der Bedeutung des Blutes. Der Gesetzgeber hat natürlich keinerlei Vorstellung mehr von den ursprünglich hier vorliegenden Gedanken. Daß das Opferblut, von Gott und seinen Verehrern gemeinsam genossen, sie gleichsam zu einem Leben, einem Blute verbindet, die Gemeinschaft erhält, stärkt, eventuell wieder herstellt, und durch seine Berührung die Opfernden weiht, das ist längst unverständlich geworden. Es gilt einfach als selbstverständlich, daß das Blut als das Leben des Thiers [2]) ein Heiligthum ist, jedem profanen Gebrauche entzogen, nur bestimmt, zu religiösen Weihezwecken dargebracht zu werden [3]). Es wird als unbestritten vorausgesetzt, daß solches Opferblut, — wie übrigens auch andre aus dem Gottesdienst entnommene Weihemittel [4]), — die Unreinheit wegnimmt und eine Weihe für die Gottesnähe herstellt. Wie dieses Blut in gewöhnlichen Opfern die natürliche Weiheloſigkeit und Unreinheit aufhebt,

[1]) Das ist durch die Propheten seit Am. V, 25. Hos. V, 6. VI, 6. Jes. I, 12 ff. Mich. VI, 6 ff. Jerj. VI, 20. VII, 4. 21 in Israel widerlegt.

[2]) Odyssee XI, 50 werden die Schatten durch Trinken von Blut zu „Redenden und Fühlenden". (Vergil Aenëis IX, 348 ff. Hippocr. dogm. 2. Cicero Tusc. I, 9.)

[3]) Deut. XII, 23. Gen. IX, 4 ff. Lev. XVII, 11. 14. Das „Menschenblut" ist Gen. IX, 5 ff. schon schlechthin sacrosankt, das Menschenopfer ausgeschlossen. Das Thierblut ist dem Opferzwecke vorbehalten, d. h. der Mensch darf das Thier nicht „tödten", sondern nur sein „Leben" „Gott darbringen", heiligen.

[4]) Deut. XXI, 1—9. Die Asche der rothen Kuh. Oel mit Blut Lev. XIV, 10—20. 24—29. Passahblut Exod. XII, 23. Bundesblut XXIV, 8. (Es ist wie ein „heiliges Gewand". So erschienen bei manchen heidnischen Opfern die Opfergäste mit den Häuten der Opferthiere bekleidet (Gen. III, 21?)). — Aus den alten Menschheitssitten darf hier wohl erwähnt werden, daß der gegenseitige Genuß ihres Blutes zwei Menschen verbrüderte und aus Fremden Stammesgenossen machte. Chamitische Priester suchten durch Vergießen ihres Blutes den Bund mit der Gottheit zu erneuern, was Lev. XIX, 28 verboten wird. Haaropfer bedeuten an sich das Gleiche (Lev. XXI, 5. Deut. XIV, 1). R. Sm. I. 306 ff. Durch Vergießen ihres Blutes, das an das Haus des Beleidigten gestrichen wird, suchen die Araber Versöhnung (319). Das Eintauchen des Fingers in Blut durch den Priester als Vertreter der Gemeine Lev. III, 2. IV, 6. 17. 34.)

Digitized by Google

also in gesteigertem Maaße das thut, was alle Waschungen und Enthaltungen bezwecken, so daß der Priester den Opfernden mit diesem Blute „bedeckt", ihn geweiht in die Gottesnähe einführt, so hat es hier noch in besonderem Sinne die Absicht, die durch bestimmte Verfehlungen hervorgerufene Unreinheit (Schuld) wegzunehmen, den Sünder zur Gemeinschaft mit Gott zu befähigen, damit er sein Sühngeld darbringen kann, und das durch menschliche Nachlässigkeit und Weiheloſigkeit befleckte Gotteshaus Israels in jedem Jahre wieder für seine heilige Gegenwart zuzurüsten.

6) Aus dieser ganzen Darstellung ergiebt sich die Bedeutung des Wortes כִּפֶּר für das Opfergesetz. In der vorexilischen Sprache wurde das Wort vorwiegend von einem Thun Gottes gebraucht. Er „bedeckt" die Sünden seines Volkes, d. h. er vergiebt sie in der Kraft seiner Bundesgnade, sobald sich der gegen ihn gewendete Sinn des Volkes ihm wieder zuwendet, sobald ein Zustand vorliegt, in dem das Volk dem Bunde entspricht[1]). Und dann ist gar keine Rede davon, daß Gott zunächst noch Strafe, Auswirken seines Zornes, walten lassen müßte. Dieser waltet nur so lange, wie keine Umkehr stattgefunden, wie das Volk das nicht aus seiner Mitte gethan hat, was Gott in ihm nicht dulden kann als der heilige Wächter des Rechtes, der Frevel nicht erträgt[2]). Dem entsprechend heißt es von dem Sünder, daß er seine Schuld oder die Strafe derselben „bedeckt", wenn er durch irgend ein Mittel Vergebung findet[3]). Ganz außerhalb des religiösen Gebietes liegt die Redensart „das Antlitz des Beleidigten »bedecken« mit Geschenk", d. h. ihn durch dasselbe dahin bringen, die Beleidigung „nicht mehr anzusehen" (Gen. XXXII, 21. vgl. Prov. XVI, 6. 14).

Ueberall da heißt das Wort „vergeben" oder „Vergebung gewinnen" und hat Nichts mit Opfern zu thun. Nur selten steht das Wort außerhalb der Opfergesetze so, daß Menschen „das Volk oder seine Sünde bedecken". So wenn Moses durch seine Fürbitte Gott bewegt, dem Volke zu vergeben[4]), oder wenn die Vertreter der Gemeine dem Volke dadurch Vergebung schaffen, daß sie die Rechts-

[1]) Jes. VI, 7. XXII, 14. XXVII, 9. Ps. LXV, 4. LXXIX, 9. Jerj. XVIII, 23. Ezech. XVI, 63. Deut. XXI, 8 [Dan. IX, 24] (mit doppeltem ל, mit Acc. und mit עַל).

[2]) Num. XXXV, 33. 2 Sam. XXI, 3 ff. So bedeckt Gott das Land, indem er Rache an seinen Feinden nimmt Deut. XXXII, 43.

[3]) V. Jes. XLVII, 11. [4]) Exod. XXXII, 30 (בְּעַד) (die Sünde).

Digitized by Google

ordnung herstellen [1]), oder den Widerspruch der Gemeine gegen den begangenen Frevel bezeugen [2]), oder in Eiferthat dem Gerichte Gottes Ausdruck schaffen [3]), oder wenn Aaron in amtlicher Weihe den Zorn Gottes bittend abwendet [4]), oder wenn die israelitische Gemeine selbst, im Bangen vor einem dunkeln Gotteszorne, der durch zu große Wohlfahrt herausgefordert sein könnte, ein Weihegeld darbringt [5]).

Ganz anders ist der Sprachgebrauch in den Opfergesetzen. Hier handelt es sich überhaupt nicht um ein religiöses und sittliches Verhältniß, sondern um ein ceremonielles. Die Nothwendigkeit des „Bedeckens" folgt nicht aus Gottes Zorn, sondern aus seiner Heiligkeit, vor der das schwache unreine Fleisch an sich nicht würdig genug ist, am wenigsten natürlich wo der Mensch sich verfehlt hat. Der Priester als solcher „bedeckt" den Israeliten, oder die heiligen Geräthe, die durch des Volkes Weiheloſigkeit profanirt sind [6]), und zwar der Regel nach durch das Opferblut. Nicht immer. Denn auch unblutiges Sündopfer wirkt so [7]); auch heiliges Salböl kann zur Deckung dienen [8]).

Wo es sich um die Geräthe handelt, ist das Bedecken einfach Reinigung, Weihung (קדש. טהר) [9]), wie sie vor jedem heiligen Gebrauche an Menschen und Geräthen vorgenommen wird, damit sie zum Gebrauche für Gott geeignet werden. Das Weiheblut, oder das heilige Salböl, sind einfach stärkere symbolische Reinigungsmittel als das bloße Wasser. Mit ihnen „deckt" der Priester diese Stätten,

---

[1]) Num. XXXV, 31 ff.

[2]) Deut. XXI, 1 ff. Denn in diesem Ritus liegt nur eine feierliche Reinigung nach antiker Sitte vor.

[3]) Num. XXV, 13. [4]) Num. XVII, 11. 12. vgl. VIII, 19.

[5]) Exod. XXX, 15. Num. XXXI, 50 (Terumah). Nach einer ganz antiken Anschauung von Gott (Lev. X, 6. Num. I, 53. XVIII, 5. vgl. Ex. XII, 13. XXX, 12). Vor seiner erhabenen und darum dem Profanen verderblichen Berührung schützen sich die Priester durch Waschung Exod. XXX, 20 (Deut. IV, 33).

[6]) Exod. XXIX, 36. XXX, 10. Lev. VIII, 15. XVI, 16. 18. 20 (XIV, 53) (כפר על, בעד). Auffallend ist Lev. XVI, 10. Dort muß entweder der Text verfehrt sein, oder dieser Bock wird zum heiligen Zweck geweiht. (H. Dort möchte nach Lev. XIV vermuthen, daß der zu entsendende Bock mit dem Blute des geopferten besprengt ward.) Der Accusativ bei כפר ist selten, steht aber, wie Lev. XVI, 20. Ezech. XLIII, 26. XLV, 20, ganz dem על und בעד gleich. Ohne Object steht das Wort Lev. VI, 23. XVI, 27.

[7]) Lev. V, 11 ff. vgl. Num. V, 15. [8]) Lev. XIV, 18. 29.

[9]) Beide Worte wechseln mit כפר ab Ex. XXIX, 36. Lev. XVI, 18. 30. Num. VI, 11. VIII, 6—21. Ezech. XLIII, 26.

Digitized by Google

d. h. er macht ihre natürliche Unreinheit [1]) vor Gottes Augen unsichtbar. Und es ist doch im Ganzen ebenso, wo es sich um die Gemeine oder ihre einzelnen Glieder handelt. Wenn bloß das Sündopfer bedeckend wirkte, könnte man vielleicht an eine besondre sündentilgende Macht des Opferblutes denken. Alles, was (von Seite des Priesters) mit diesem Sündopfer vorgenommen wird, auch das Essen des Fleisches durch den Priester, dient ja diesem Zwecke des Bedeckens Lev. X, 17. Aber auch vom Brandopfer und Dankopfer steht die Formel [2]), und vom Brandopfer, Dankopfer und Sündopfer gemeinsam [3]). So kann es sich auch hier nur um das Wegnehmen der natürlichen Weiheloſigkeit und Unreinheit handeln, die nach Gottes Heiligkeit dem Menſchen Verderben bringen könnten, der ihm naht [4]).

Der Menſch als Fleiſch, d. h. weil er gegenüber dem heiligen Gott als Creatur ſchwach und deßhalb auch ſeinem ſittlichen Weſen nach unrein iſt (denn beides fällt für die hebräiſche Anſchauung zuſammen Hiob IV, 18 ff.), iſt unwürdig, Gott zu nahen, wie nach der Anſchauung des alten Orients der Unterthan nicht ohne Weiteres in die Gegenwart ſeines Herrſchers zu bringen geeignet iſt. Gottes Gegenwart würde ihn vernichten [5]). Er müßte von ihr ausgeſchloſſen ſein [6]). Wenn er vor Gott erſcheinen will, um ſeine Ehrfurcht oder ſeinen Dank zu bezeugen, ſo bedarf er: 1) eines Einführenden, das iſt der Prieſter, der als Diener Gottes das Recht des Zutritts zu ihm hat, 2) einer Weihung, Reinigung, die dieſer Prieſter mit ihm vornimmt, damit Gott ſeine Unwürdigkeit nicht anſieht [7]). Dieſe Weihung, dieſes „Feſtgewand“ verleiht ihm die Gabe, mit der er erſcheint, insbeſondre das altheilige Weihemittel des Opferbluts. Durch dieſes „bedeckt“ ihn der Prieſter, ſo daß er nun zu Gott treten kann [8]). Wo beſondre Verfehlung vorliegt, iſt das natürlich beſonders nöthig. Denn da kommt zu der allgemeinen Unwürdigkeit des Menſchen noch die beſondere Befleckung hinzu, obwohl die hier in Betracht kommenden Sünden von phyſiſcher Unreinheit ſich nicht eigentlich der Art nach unterſcheiden. Darum wird in dieſen Fällen

---

[1]) Jeſ. VI, 5. vgl. Hiob XIII, 26. XIV, 4. Pſ. XIX, 13. CXXX, 3. CXLIII, 2 ꝛc. [2]) Lev. I, 4. XII, 7. 8. XV, 15. 30. XVI, 20. 30. (Ezech. XLV, 15. 1 Sam. III, 14). [3]) Lev. XIV, 18. 29. XVI, 24.
[4]) Num. VIII, 19. [5]) Jeſ. VI, 5. Jud. VI, 22 ff. u. o.
[6]) So muß jedes Glied der Gemeine, das in den Heerdienſt Jahves eintritt, nach Exod. XXX, 11—16 einen halben Seckel als Kofer geben, um ſeine Unwürdigkeit zu „decken“. [7]) טהר Lev. IV, 26. XIX, 22.
[8]) vgl. Exod. XXX, 20 Waſchen.

Digitized by Google

das Blut besonders betont. Das Bedürfniß des Bedeckens ruht also nicht in Gottes Zorn oder Gerechtigkeit, wohl aber in Gottes verzehrender Heiligkeit. Und es bedeutet stets die Mittheilung der Weihe, die dem Menschen den ungefährdeten Zutritt zu Gott ermöglicht. Dem entsprechen im Neuen Testamente die mit dem Blute des Lammes besprengten und gewaschenen Gewänder der Heiligen.

7) Die regelmäßige Entfaltung des Opferdienstes zeigt das Festgesetz Num. XXVIII, 3 ff. Die Grundlage bildet das tägliche Brandopfer am Abend und Morgen. Am Sabbath verdoppelt es sich. An den Neumonden tritt besonders feierliches Brandopfer mit Sündopfer hinzu. An den Festtagen noch gesteigertes feierliches Brandopfer, das mit den zunehmenden Tagen des Festes an Feierlichkeit abnimmt, mit seinem Speise- und Gußopfer und dem sich gleichbleibenden Sündopfer. Gegenüber diesen Cultusopfern tritt zurück was durch freiwillige Gabe oder Gelübde an Brandopfern, Speisopfern, Trankopfern und Dankopfern gebracht ward. Besonders belehrend ist die Zusammenordnung verschiedener Opferformen. So verbindet sich in der frohen Feier der Altarweihe [1]) Brand- und Speisopfer mit Dankopfer. Ehrfurcht und frohen Dank bringt die Gemeine ihrem Gott. So verbindet sich bei der Verletzung des Nasiräergelübdes [2]) mit dem bezahlenden Schuldopfer und dem Vergebung suchenden Sündopfer das Brandopfer als gottesdienstliche Leistung. Wenn aber das Gelübde glücklich zu Ende gebracht ist [3]), so kommt zu dem Sündopfer, wodurch der Nasiräer um Vergebung bittet für das, was er unwissend gefehlt haben möchte, und zu dem Brandopfer, das der gottesdienstlichen Feier entspricht, das Opfer des Dankes mit Minchah und Nesech für die glückliche Vollendung der Zeit der Beschränkung. In der Priesterweihe und der ersten Amtshandlung Aarons [4]) ist das Sündopfer die Grundlage. Erst muß verborgene Sünde und Unwürdigkeit gesühnt sein, ehe von heiligem Amte die Rede sein kann. Dann bringt der Priester das Zeichen seiner Anbetung und Ehrerbietung im Brandopfer. Erst dann, nachdem die Pflicht erfüllt ist, hat der Dank seine Stelle für die hohe Ehre, die Gott seinem Diener schenkt. Das Dankopfer

---

[1]) Num. VII, 10 ff. [2]) Num. VI, 10—12.
[3]) Num. VI, 14 ff. [4]) Lev. VIII, 14. 18. 22. IX. vgl. Exod. XXIX, 1—31 (vgl. Ezech. XLIII, 18—27).

Digitized by Google

wird gebracht und zum frohen Mahle sammelt sich die Opfergemeine um den Gott geweiheten Tisch.

8) Der gesammte Kreis heiliger Handlungen aber schließt sich zusammen an dem Versöhnungstage[1]). Was als ungesühntes Versäumniß im Cultus des Jahres die Gemeine und ihre Heiligthümer verunreinigt, das soll an diesem Tage von ihr genommen werden[2]). Am zehnten Tage des siebenten Monats, also ehe das Volk das fröhliche Fest der Laubhütten beginnt, soll sich alles Volk durch Fasten und Gebet zur Versöhnung vorbereiten. An diesem Tage allein fordert das Gesetz „das Kasteien“ [3]). Der Hoheprieſter trägt nicht sein reiches Prachtgewand, sondern die weißen Kleider der Reinheit und Weihe[4]). Er bringt zuerst das Sündopfer für sich und das Volk. In Weihrauchwolke gehüllt trägt er das Blut vor den heiligen Thronstuhl und besprengt ihn. Weil das Heiligthum selbst von Befleckung gereinigt werden soll, wird das Sühnblut unmittelbar vor Gottes Angesicht gebracht. Damit ist Gottes Gnadengegenwart in Israel wieder ungetrübt; die heilige Gemeine hat ein neugeweihtes Heiligthum. So kann der zweite vom Volke zum Sühnzwecke gebrachte Bock geweiht werden, und lebendig die Sündenlast des Volks, die im Bekenntnisse auf ihn gelegt wird, als eine nun vergebene und vergessene in die Wüste tragen außerhalb des geweihten Lagerkreises, in das Land ohne Heil und Gnade. An diesen Vorgang schließt sich ein so starkes Gefühl des Grauens vor der gefährdenden „Heiligkeit“ dieser Sühnhandlung, daß die Personen, die mit der Verbrennung des geopferten und mit der Ausstoßung des lebenden Thieres zu thun haben, erst durch Waschung wieder die Weihe für Israels Gemeinschaft erlangen[5]). Ist die Sünde von Israel genommen, so kann der Hoheprieſter wieder seine königlichen Gewande anziehen, in denen er der Vertreter der Gegenwart des Lichtgottes, des Gotteskönigs in der Gemeine ist. In diesem Festtage des priesterlichen Gesetzes kommt zum vollen Ausdruck, was weniger folgerichtig entwickelt auch sonst zu finden ist. Das im Opfer sich vollziehende Cultusverhältniß Israels zu Gott erscheint als die Bedingung seines Bestandes als Gemeine. So ruht das

[1]) Lev. XVI, 1—34.

[2]) vgl. Fustel de Coulanges la cité antique 1864 S. 201. Der römische Census soll die gegen die Cultuspflichten begangenen Versehen sühnen (Diog. Laërt. Leben d. Socr. 23. Harpocr. φαρμ.).

[3]) ענה נפש 29. 31 (XXIII, 27. 32. Num. XXIX, 7).

[4]) V. 4. [5]) V. 26. 28.

Digitized by Google

Gedeihen Israels darauf, daß Gott das Heiligthum nicht als ein beflecktes verläßt und damit seinen Verkehr mit Israel aufgiebt. Darum muß jedes rituale Vergehen, vor Allem jedes Versehen im Cultus sorgfältig gesühnt werden [1]). Darum ordnet schon Ezechiel eine halbjährliche Sühne der Cultusstätte an [2]). Hier aber wird alle Unreinheit Israels vom Heiligthume für das verflossene Jahr weggenommen.

Das Verständniß des Opfers am Versöhnungstage hängt von der Bedeutung des Wortes Azazel ab [3]). Die Gemeine bringt zwei Ziegenböcke, über die das Loos geworfen wird. „Ein Loos für Gott — ein Loos für Azazel". Das Thier, auf das Gottes Loos fällt, wird als Sündopfer getödtet. Das andre wird vor Gott gestellt, es zu weihen, zu entsenden für Azazel in die Wüste. Es wird durch Bekenntniß der Sünden zum Träger aller Sünde des nun versöhnten Israel gemacht, und durch einen Mann, der unrein dadurch wird, in die Wüste geleitet und dort losgelassen „in ein abgeschiedenes Land". Philo bezieht das Wort Azazel auf das Thier selbst, als „fortgeschafft" [4]). Und in Anlehnung an die Vss. sehen auch Neuere in dem Worte Azazel eine Bezeichnung des Thieres selbst, als des „fortzuschaffenden" „hinauszusendenden". Aber unmöglich kann das der Sinn des Wortes sein. Wenn ein Loos dem Azazel wird, so kann das Thier sich nicht selbst erlosen, sondern es fällt durch das Loos einer Macht anheim, wie das andre dem Jahve. Sonst würde ja erst das Loos das eine Thier zum Azazel machen. Auch kann der Ausdruck „zu entsenden für Azazel in die Wüste" nicht bedeuten „in die Wüste senden, so daß er zum Azazel wird" [5]). Am wenigsten darf man „Entfernung, Wüste" übersetzen, wogegen schon V. 10 entscheidet, oder das Wort abstract als „Wegschaffung", „Sühne" verstehen. Dem widerspricht die ganze Wortbildung, und wie sollte grade dieser nicht durch seinen Tod sühnende Bock als Sühnung bringend bezeichnet werden, und wie könnte ein Loos „für Gott", eins „für Sühnung" gelten? Es ist jedenfalls an ein Machtwesen zu denken, dem dieses Thier mit der nun vergebenen Schuld des versöhnten Volkes zugeschickt wird, nicht als ein Opfer, sondern um sinnbildlich darzulegen, daß es in Israel keine Schuld mehr giebt. Dieses Wesen muß fremdartig und unheilig gedacht sein. Wäre das

[1]) Lev. XV, 31. Num. XIX, 13. 20. vgl. Lev. X. Num. XVIII, 1.
[2]) Ezech. XLV, 18—20. [3]) עזאזל. [4]) ed. Mg. I. 498.
[5]) Anders Ex. XXI, 2 יצא לחפשי.

Digitized by Google

Gesetz ein uraltes, das uns einen Rest semitischer Mythologie aufbewahrte, so wäre an einen semitischen Gottesnamen zu denken, der mit עזרז עז zusammenhängen könnte. Da das Gesetz aber aus dem Exile stammt, so ist kein Grund vorhanden, das Wort nicht in die Reihe der Bildungen zu stellen, mit denen die spätere Sprache Engel und Dämonen zu bezeichnen pflegte. Im Henoch [1]) steht Azazel neben Semjaza, Urakibarameel, Akibeel, Tamiel, Ramuel, Danel, Ezeqeel, Saraqujal, Asael u. a. als einer der Gottessöhne, die sich mit Weibern verunreinigt haben (Gen. VI), und wird in der Wüste gebunden gedacht, mit ehernen Banden der Finsterniß. Dann hat man es auch schwerlich mit einer Anlehnung an die Sitte der Aegypter zu thun, die dem Seth-Typhon als dem ägypterfeindlichen Gott des Meers, das den Nil zurückdrängt, als dem Gegner des Osiris, dem Gott des siegreichen Auslandes, ähnliche sinnbildliche Sendungen machten. Vielmehr ist Azazel ein aramäischer (babylonischer?) Name für eine unreine und ungöttliche Macht, die in dem Gebiete der Wüste, in dem verfluchten Lande außerhalb des heiligen Lagerkreises haust, und bei dem alles Unreine und Befleckende seine natürliche Stätte hat. Die Verordnung entspricht im Großen ganz dem, was Lev. XIV, 4 ff. 49 ff. angeordnet wird. Wenn der Aussatz an einem Hause aufhört, wird die eine von zwei zum Sündopfer gebrachten Tauben wirklich geopfert, die andre mit dem Blute des Sündopfers benetzt entlassen, zum Zeichen daß die Unreinheit des Hauses weggenommen ist. So wird hier nach der Sühnung des Volkes und des Heiligthums das eine der geweihten Opferthiere mit den Sünden des Volks beladen dem Machtwesen zugeschickt, das draußen „in der Welt", außerhalb der heiligen Gnadenerde haust, zur Bezeugung, daß es in dem heiligen Lande keine ungesühnte Schuld mehr giebt. Darum ist dieses Thier dann auch unrein. Der es geleitet hat, muß sich weihen [2]). So sieht auch der Prophet Sacharjah [3]) nach der Freisprechung des Hohenpriesters und damit Israels selbst vor dem Engel Gottes, die Sünde aus dem entsündigten Lande in das Sündenland Babel hinweggetragen.

[1]) VI, 7. IX, 6. X, 4. 8. [2]) V. 26 f. [3]) Cap. V.

Digitized by Google

Capitel 18.

Die Ausgänge der alttestamentlichen Religionsgeschichte.

1) Die Veränderung der äußern Lage Israels durch die Siege Alexanders hat schwerlich eine besonders wichtige Aenderung in der religiösen Entwicklung des Volkes hervorgebracht. Statt Persiens ward zunächst Aegypten die herrschende Macht. Und soviel auch das Volk äußerlich gelitten haben mag, so behielt es doch seine religiöse Selbstständigkeit. Die eigentliche Versteinerung der Religion zur äußerlichen Gesetzlichkeit ist vor den Zeiten der Maccabäerfürsten schwerlich entschieden. Die Psalmdichtung quillt immer noch aus dem Born echter Frömmigkeit. Aber die Uebermacht des particularistischen und formalistischen Elements wird im Wachsen zu denken sein. Je mehr man die Gottheit transcendent und unlebendig auffaßte, desto reiner übernatürlich erschienen ihre Offenbarungen und deren Denkmäler. Der dritte Theil unsres Canon kann allerdings nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts abgeschlossen sein. Psalmen konnten, sobald sie in die Liturgie aufgenommen und religiöse Gemeinelieder geworden waren, kaum ausgeschlossen werden. Das Buch Esther fand durch seinen volksthümlichen Gegenstand und durch seinen Zusammenhang mit einem beliebten Feste, erklärlicherweise Aufnahme. Die Chronik war der classische Ausdruck der Stimmung, in der die herrschenden Kreise die Vorzeit Israels ansahen. Daniel endlich eignete sich als pseudonymes, in das Alterthum sich zurückversetzendes, Buch durch seinen geheimnißvollen Character und seine räthselhafte Form besonders zur Aufnahme, und erzwang dieselbe durch seine große Verwandtschaft mit allen treibenden Elementen dieser Epoche.

Mit der griechischen Herrschaft begann das Einwirken einer in vielen Beziehungen überlegenen Bildung. Zuerst von Aegypten aus mit geistigen Mitteln, später von Syrien aus mit Gewalt, suchte man das religiös-nationale Leben Israels mit der hellenistischen Bildung zu verschmelzen, die damals Alles in sich aufnehmen zu können schien. Nun ist die Hauptwirkung dieser Bestrebungen grade ein entschiedenes Festhalten an dem Eignen gewesen. In Kampf und Marter stählte sich die heldenmüthige Glaubensfreudigkeit. Der Gegensatz gegen das Fremde schärfte sich. Die Betonung der eignen

Digitized by Google

heiligen Besonderheit wuchs immer mehr. Insofern ist die Berührung mit hellenischer Cultur für Israel grade ein Hauptantrieb gewesen, rein „jüdisch“ zu werden. Aber daneben war wenigstens in der Judenschaft Aegyptens, wo im zweiten Jahrhundert die Uebersetzung der heiligen Schriften begann, eine Annäherung an das Griechische angebahnt, die später von den wichtigsten Folgen für die Judenwelt der Zerstreuung, ja auch für das Mutterland geworden ist. Es hat auch in Palästina immer eine bedeutende Partei gegeben, die wohl die Stellung des Priesterfürstenthums, die Rechte des Gesetzes und den Glanz des Volksheiligthums hochhielt, sonst aber die hellenische Cultur mit ihren Freuden und ihrem Zauber nicht zurückwies, und sich mit einer Hierarchie unter „aufgeklärtem“ weltlichen Regimente gern begnügt hätte. Die Anfänge der Sadducäer liegen neben denen der Pharisäer.

2) Der heldenmüthige Freiheitskampf, in dem Israel die Unverletzlichkeit seiner Religion und Sitte und wenigstens zeitweilig auch seine staatliche Selbstständigkeit errang, hat für das religiöse Leben des Volkes gewiß sehr bedeutende Wirkungen gehabt. Die Quelle des heiligen Gesanges begann mit neuer Macht zu fließen. Der Glaube an die weltüberwindende Macht des Gottesreiches erfaßte die Herzen mit neuer Gluth. Man wendete sich der Zukunft mit gesteigerter Hoffnung zu. Wieder entstanden Bilder der Endzeit mit glühenden Farben gemalt, in dem Tone alter Weissagung geheimnißvoll gehalten, das Buch Daniel und nicht sehr lange darauf die ältesten Theile des Henochbuches. Als es gelungen war, ein priesterliches Königthum zu gründen, das sogar wie einst David mit dem Schwerte die altfeindlichen Nachbarstämme niederwarf und sie zum Eintritt in die Formen des Gottesstaates zwang, da mußten die messianischen Gedanken mit neuer Lebendigkeit aufwachen. Und das neu geweihte Heiligthum auf Moriah wurde mehr und mehr zu einem Weltmittelpunkte, um den sich der Glaube der Myriaden sammelte, die in Ost und West, in Süd und Nord an Israels Gott hingen und auf sein Heil hofften. Aber auch das Jüdische in seiner Besonderheit wurde jetzt schroffer als je. Die Weltbildung, auch die schönste und menschlichste, war in ihrem letzten Grunde als gottfeindlich erkannt. So trat die nationale und religiöse Besonderheit Israels in schrofferen und leidenschaftlicheren Gegensatz zu allem Fremden als je zuvor. Und die Gegensätze in Israel selbst, die sich in jenen großen Entscheidungskämpfen bis zur blutigen Todfeindschaft

Digitized by Google

gesteigert hatten, ließen unvertilgbare Narben nach. Die volle herzliche Einheit des Glaubens und der Sitte war dahin. Endlich die heiligen Formen, die das Losungswort jener großartigen Zeiten gewesen waren und für die die Besten geblutet hatten, Beschneidung, unentweihte Opferfeier, Reinheit der Speisesitten, sie hatten eine Bedeutung im Volke gewonnen, die nicht ohne mächtiges Zunehmen der Aeußerlichkeit in der religiösen Auffassung bleiben konnte. Die Hasmonäerfürsten selbst hätten sich allerdings gern mit der Stellung kriegerischer Despoten begnügt, denen die Hohepriesterwürde einen willkommnen Zuwachs an Glanz und Macht brachte. Und die Priesteraristokratie hatte mit Israels Hoffnungen weniger lebendige Fühlung, als mit den Satzungen, auf denen ihre Machtstellung ruhte. Aber das Volk und seine religiösen Lehrer hingen mit aller Gluth der Seele an den heiligen Formen und Hoffnungen Israels, und waren jederzeit bereit, die äußeren Güter des Lebens an diese zu setzen. Und im Einklange mit der Gesammtstimmung der damaligen Culturvölker richtete sich auch in Israel der Blick mehr als früher auf das Jenseits und die Auferstehung, und auf die geheimnißvolle Welt der himmlischen Geister und der Unheilsmächte.

3) Die Zeit von den letzten kanonischen Schriften des A. T. bis zur Entstehung des Christenthums folgt so stark dem Triebe dieser besonderen Richtungen, daß man ihre Erzeugnisse überhaupt nicht mehr unmittelbar zur Erkenntniß der alttestamentlichen Offenbarungsreligion benutzen kann. In den pharisäisch gefärbten Kreisen Palästina's suchte eine eifrige Schriftgelehrsamkeit die Schätze der alten heiligen Literatur zu heben, stellte in ernsthaftem Streben nach Gesetzlichkeit die heilige Form höher als den prophetischen Geist der Religion, kannte eine andre „Gerechtigkeit" als die der Propheten, und fand ihr religiöses Ideal in dem prächtigen und kunstvoll geordneten Gottesdienste und der vollendeten Ausbildung der reinen Lebensformen. Aber selbst in Palästina entzog sich die Frömmigkeit nicht den Einflüssen einer Weiterentwicklung der alten Religion aus Trieben, die ihrem echten Geiste vielfach fremdartig waren. Die Pharisäer sind der eigentliche Ausdruck der jüdischen Frömmigkeit selbst, wie sie in ihrer idealen Strenge nicht in einem Volke sondern nur in einer Secte zur Ausübung kommen konnte. Vielleicht bergen sich in ihnen die Chasidim der Maccabäerkämpfe mit ihrem Widerspruche gegen das ungesetzliche Hohepriesterthum (Kuenen). Aber auch sie haben offenbar in ihrer Schriftbehandlung und in ihrer

Digitized by Google

Lehre von den letzten Dingen den Einfluß der hellenistischen Entwicklung nicht vermieden. Die Essäer schlossen noch entschiedener an den Kern der alten Religion eine ganz fremdartige asketisch-mystische Richtung an. Ihr entschiedener Spiritualismus verflüchtigt das frische Wesen der alttestamentlichen Religion, wie ja in der Mystik aller Zeiten ein Trieb zur Auflösung der geschichtlichen Religionen liegt. Am wenigsten aber entsprechen die Sadducäer der Religion, die sich in der prophetischen Zeit entwickelt hatte. Bei ihrer Abweisung des prophetischen national-religiösen Elementes der Religion Israels und ihrer Beschränkung auf die gesetzlich sittliche Entwicklung näherten sie sich nothwendigerweise den höheren Formen des Heidenthums. Das fromme Volk aber empfing sein religiöses Bewußtsein natürlich nicht aus den Schriften der Propheten, sondern aus der Belehrung der Schulhäupter.

Viel entschiedener noch vollzog sich in der griechischen Welt, vorzüglich in Aegypten, durch den Einfluß gemischter griechischer Schulweisheit, eine Auflösung der alten Religion, die wiederum auf das Mutterland nicht ohne Wirkung blieb. Durch allegorischen Gebrauch der griechisch übersetzten Schrift, deren Buchstabe durch eine magische Inspirationslehre sicher gestellt ward, las man die Geheimnisse einer vorwiegend griechischen Weisheit aus dem Alten Testamente. An die Stelle der kräftigen und gesunden Natürlichkeit des Alten Testamentes trat der Glaube an einen Gott, der mit dem wirklichen Sein nur durch die im „Worte“ zusammengefaßten „Kräfte“ zusammenhängt. Das Körperliche ward als Urfitz der Sünde angesehen und verachtet. Eine spiritualistische Unsterblichkeitslehre und mönchische Weltflucht schlossen das System ab. Und diese Grundsätze verbreitete ein zahlreiches und geistvolles Schriftthum wirksam in der jüdischen Welt.

Diese Zeit also, geschichtlich im höchsten Grade wichtig, um den Boden verstehen zu lernen, den das junge Christenthum vorfand und mit dem es zu rechnen hatte, ist keine Entwicklungsperiode der alttestamentlichen Offenbarungsreligion mehr. Sie erzeugt kein wirklich Neues. Und doch ist sie nicht mehr geschlossen und lebendig genug, um das frühere Erworbene sicher und rein festzuhalten. Die bedeutenden Vorzüge religiöser und sittlicher Art, die manche Bücher dieser Zeit auszeichnen, gleichen diese religiöse Unsicherheit nicht aus. Die zwei Richtungen, die seit dem 8. Jahrhundert in Israel vorhanden sind und seit Esra sich verschärft haben, steigern sich und

Digitized by Google

weisen deutlich auf ihre beiden Ziele: das Christenthum und den Talmud.

4) Von den altheiligen Gestalten tritt in dieser Zeit nur das Hohepriesterthum hervor, und dieses in ganz neuer Betonung und Würde. Zwar entspricht es dem Ideale des Gesetzes nicht ganz. Darum schiebt man wichtige Entscheidungen hinaus, bis wieder ein Hoherpriester dastehe für die Urim und Tummim[1]), also bis das Hohepriesterthum seine alte Weissagungsweihe wieder erhalte. Aber thatsächlich hatte der Hohepriester eine viel größere Bedeutung für das Volk als je vorher. Das Volk sah in ihm sein Haupt und zugleich seine Stellvertretung bei Gott. Und ehrwürdig ward in ihm die Heilsgegenwart verkörpert, wenn er in heiligem Festschmucke dem Volke den Segen des versöhnten Bundesgottes austheilte[2]). Seit den Befreiungskämpfen finden wir dann kriegerische Hohepriester als Könige und Priester in Jerusalem herrschend. Und der Hellenismus schloß an den Mittlergedanken, den das Gesetz im Hohenpriesterthume verkörpert hatte, sinnvolle Speculationen. Ihm ward das „Wort" Gottes zum Hohepriester des Weltalls[3]).

Die Gestalt des Propheten verschwindet in dieser Zeit. Zwar müssen wir nach dem gegenwärtigen Stande der Kritik an eine künstliche Nachblüthe der Prophetie denken, die bis Daniel schwerlich ganz aufgehört hat. Aber Propheten im Sinne der alten Zeit waren diese Schriftsteller nicht. Sie waren im Grunde Schriftgelehrte von eigenthümlich phantastischem Character. Und die handwerksmäßige Wahrsagung, gegen die sich das Buch Nehemja wendet[4]), hat für die Religion der letzten vorchristlichen Jahrhunderte sicher keine Bedeutung. Die Zeiten sind gekommen wo es heißt „unsre Zeichen sehen wir nicht mehr; kein Prophet ist mehr und Keiner bei uns, der weiß wie lange"[5]). Die Makkabäer warten mit cultischen Einrichtungen auf einen glaubwürdigen Propheten, der endgültig entscheiden soll[6]). Und Daniel mit der an ihn schließenden Literatur, so hoch er auch als begeisterter Wegweiser in einer wild bewegten Zeit über der gewöhnlichen Schriftgelehrsamkeit steht, ist doch kein Prophet, sondern ein apokalyptischer Schriftsteller. Das Buch selbst

---

[1]) Esra II, 63. Neh. VII, 65. [2]) Jes. Sir. L, 1 ff.
[3]) Philo (ed. Gel. Frankf. 1691) 466 B. 509 B.
[4]) Neh. VI, 7. 10 ff. (Die Erwähnungen bei Josephus bell. Jud. I, 2. 8. II, 8. 12. III, 8. 3. Ant. XIII, 10. 17 sind andrer Art.)
[5]) Ps. LXXIV, 9. [6]) 1 Makk. IV, 46. IX, 27.

Digitized by Google

denkt Daniel wohl „mit dem Geist der heiligen Götter begabt“ [1]). Aber im Grunde kommt bei ihm Alles, wie bei einem Joseph, auf Traumdeutung und Traum hinaus, und zwar so, daß auch der Heidenkönig wie einst der Pharao Aegyptens selbst bedeutsame Träume von Gott erhält [2]). Der Begriff des „Gesichtes“ ist schon so mechanisch geworden, daß das Buch es besonders erwähnen zu müssen glaubt, die Begleiter Daniels hätten dasselbe nicht mit gesehen [3]). Das Ganze ist deutlich eine künstliche Zurücktragung in ältere Zeit.

In die Stelle des Propheten tritt in dieser Zeit der Schriftgelehrte, Sofer [4]). Das Wort kommt in der älteren Zeit für das wichtigste Reichsamt neben dem Maskir vor [5]). Sodann bezeichnet es die technische Fertigkeit des „eilenden Schreibers“, der also in besonderer Weise geschickt zu dieser Uebung ist [6]). Bei Jeremjah werden mit dem Worte wohl auch die falschen Propheten als Schriftsteller bezeichnet [7]). Andrerseits heißt Baruch, Jeremjah's Schüler, so, weil er auf des Propheten Angabe die Weissagungen desselben aufschreibt und vorliest [8]). Aber allmählig gewinnt das Wort die festere Bedeutung des Schriftkundigen, Schriftgelehrten. Selbst in die Urzeit wird es zurückgetragen, wie Henoch in dem nach ihm genannten Buche als „Schreiber der Gerechtigkeit“ erscheint, der den gefallenen Engeln ihr Urtheil verkündigt und auf ihre Bitte ihr Gnadengesuch ausfertigt [9]). Die alten Ausdrucksformen erhalten einen neuen Sinn. So heißt Esra der „eilende Schreiber“ in Mosis Gesetzen [10]), d. h. der geschickte, des Gesetzes besonders kundige Schriftgelehrte. Die Prophetie hatte schon seit Ezechiel und Sacharjah vielfach einen Uebergang zur Schriftgelehrsamkeit geboten. Und das künstliche Prophetenthum seit dem Exile thut das immer deutlicher. Je mehr die Schriften der alten Gottesbegeisterten im Ansehn standen, desto mehr mußten auch die wirklichen Propheten der Folgezeit sich gedrungen fühlen, diese Schätze dem Volke in neuer Form darzubieten. Ohne Schriftstellereitelkeit und Haschen nach „Originalität“ wollten die Propheten Israels ja nichts Anderes, als den erkannten Gotteswillen dem Volke mittheilen, und schlossen sich willig an heilige Vorbilder an. Je mehr die prophetische Kraft abnahm, desto größer

[1]) Dan. IV, 5. 6. 15. V, 11. 14 (X, 10. 18).
[2]) Dan. I, 17. VII—X. vgl. II—IV. [3]) Dan. X, 7. [4]) סוֹפֵר.
[5]) z. B. 1 Reg. IV, 3 f. (neben מַזְכִּיר). [6]) Ps. XLV, 2 (סוֹפֵר מָהִיר).
[7]) Jerj. VIII, 8. [8]) Jerj. XXXVI, 26.
[9]) Nach Dillmanns Ueberj. XII, 3 ff. XCII, 1.
[10]) Esra VII, 6. 10. Neh. VIII, 1. 9.

Digitized by Google

wurde diese geistige Abhängigkeit. Aber so lange noch wirkliche Propheten auftraten, war sie doch immer in bestimmte Grenzen geschlossen. So unbefangen und freudig sie auch aus den älteren heiligen Schriften schöpften, sie wußten sich doch berechtigt, auch unmittelbare Gotteworte zu reden. Um die Wahrheit der eignen Aussagen zu beweisen, bedurften sie keiner Schrifttexte. Und sie sprachen was für ihre Zeit Wahrheit war, auch da aus, wo es mit älteren Anschauungen nicht stimmte. Diese prophetische Selbstgewißheit verschwand in Israel. Nicht mit einem Male, aber unvermeidlich. Auch auf Esra dem Schriftgelehrten ruht noch die gütige Hand Gottes. Aber sie vermittelt ihm nur noch Gottes Vorsehung und Hülfe; sie ist nicht mehr die Kraft, die einst die Propheten zu Verzückungen fortriß [1]). Und sobald man den Geist der Schrift nicht mehr in sich selber lebendig spürte, konnte man sie nicht mehr mit Freiheit benutzen oder Eigenes daneben mit gleichem Nachdruck sagen. Das Schriftwort trug das Siegel der göttlichen Offenbarung, war also Auctorität, von der die Frommen unbedingt Gottes Weisung empfingen. Das Eigne, was sie sagten oder dachten, hatte nur in sofern Recht, als es sich auf diese Schrift stützen konnte, sei es unmittelbar, sei es auf dem Wege der Schlußfolgerung. Ein Widerspruch ward überhaupt undenkbar. Höchstens ließ sich *eine* Aeußerung der Schrift durch Vergleichung mit einer andern mildern und erklären. So ward aus dem Propheten der *Schriftgelehrte*, der nicht mehr kraft persönlicher Vollmacht Glauben fordert, sondern nur noch vermöge des anerkannten Ansehns des heiligen Schriftthums, auf das er seine Rede baut. Die Schriftgelehrsamkeit ist das Zeichen, daß die Religion als alttestamentliche abgeschlossen war. Eine Religion, die sich noch entwickelt, hat Propheten, eine vollendete nur Schriftgelehrte. Ebenso geht um dieselbe Zeit auf dem Gebiete der griechischen Bildung die Poesie allmählig in Philologie, die Philosophie in Schulweisheit über. Das Christenthum allein, da es seinen Jüngern insgesammt, wenn sie es wahrhaft sind, den göttlichen Geist zuspricht, gestattet, daß der Schriftgelehrte zugleich Prophet bleibt.

Die große typische Gestalt des Schriftgelehrten ist *Esra*, der Priester und Schriftgelehrte [2]). Seine unermüdlichen Anstrengungen,

[1]) Esra VII, 9. 28. VIII, 18. 22. 31. vgl. Neh. II, 8. 18.
[2]) Esra VII, 6. 10. Neh. VIII, 1. 9.

Digitized by Google

durch das Mittel des heiligen Schriftthums ein in seinem Sinne wahrhaft heiliges Volk dauernd zu erbauen, machen ihn zu dem hervorragendsten Manne in der späteren geistigen Geschichte Israels. Aber Prophet im eigentlichen Sinne ist er auch für die Vorstellung der späteren Zeiten nicht mehr. „Er hatte sein Herz darauf gerichtet, das Gesetz Gottes zu suchen, und in Israel zu lehren Satzung und Recht“ [1]). Durch sein ganzes Werk zieht sich die besondere Werthschätzung der heiligen Satzungen und Ordnungen [2]). Das Thema seiner Predigten ist die altheilige Geschichte [3]). Er gebraucht das „Buch Mosis“, das durch die Knechte Gottes, die Propheten, geschrieben ist [4]). Der neue Bund, den er das Volk feierlich eingehen läßt, bezieht sich fast ausschließlich auf die levitische Seite des mosaischen Gesetzes [5]). Aber die rechte Blüthe und Vollendung der Gestalt des Schriftgelehrten finden wir doch erst in den großen Schulen der griechischen Zeit.

Die Gestalt des Schriftgelehrten eignet sich zu eigentlich typischer religiöser Verwendung nicht mehr. Sie bildet die Religion nicht mehr fort, kann sie also auch nicht vollenden. Im Gegentheile wird sie der Natur der Sache nach leicht zum Typus des Widerstandes gegen den echten Geist des religiösen Werdens, weil das Festhalten an dem Gegebenen, das mechanische Ausbilden und Feststellen des religiösen Inhalts ihre Aufgabe ist. Aber Esra hat es durch seine persönliche Bedeutung und durch die ganze Richtung der Zeit dazu gebracht, wirklich volksthümlich idealisirt zu werden. Anfänglich richtig dargestellt als der spätere levitisch gesetzliche Vollender der Neugründung des Volkes, erscheint er bald mit seinem Genossen Nehemjah als erster und einziger Neugründer Jerusalems [6]). Dann wird er zum Propheten Maleachi [7]), endlich zum wunderbaren Meister der Schriftgelehrsamkeit und inspirirten Wiederhersteller der heiligen Schriften und der 70 Geheimbücher, der in das Paradies entrückt wird wie Henoch und Elias [8]).

Die Schriftgelehrsamkeit ward gewiß vorwiegend in levitischen Kreisen geübt [9]). Im Daniel erscheint der Prophet selbst schon zu-

[1]) Esra VII, 10. [2]) Esra II, 36 f. 42. 65. 69. 70. III, 8. 10. 12. VII, 7. VIII, 15 ff. 24 ff. X, 16 ff. [3]) Neh. VIII, 9 ff. vgl. IX, 4 ff.
[4]) Esra III, 2. VI, 18. IX, 11. Neh. VIII, 1.
[5]) Neh. IX, 38. X, 29 ff.
[6]) 2 Makk. I, 18 ff. (auch im Henoch, vgl. Ewald IV, 209 ff.).
[7]) Targum zu Mal. I, 1. [8]) Nach Esra IV.
[9]) Neh. VIII, 7. 13. Die Leviten legen das vorgelesene Gesetz aus. Als

Digitized by Google

gleich als Schriftgelehrter[1]). Und mit Recht scheint mir Hitzig die משכילי־עם des Buches[2]) nicht nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche als „Verständige im Volke“ zu nehmen, sondern als solche, die das Volk verständig machen[3]). Das beweist der Vergleich der Stelle mit B. Jes. LIII, 11 und der Ausdruck „die das Volk gerecht machen“. Also kennt das Buch schon eine bestimmte Classe solcher „Gesetzeslehrer“. An Schriftgelehrtenschulen denkt Koheleth, wenn er klagt, daß vielen Büchermachens kein Ende sei[4]). Der Verfasser des Prologs zum Jesus Sirach erzählt, daß sich sein Ahne auf das Lesen des Gesetzes, der Propheten und der andern väterlichen Bücher gelegt und darin genügende Uebung erworben habe. Und Jesus Sirach selbst hebt den Stand der Schriftgelehrten mit besonderer Vorliebe hervor, und will ihn aus den andern Ständen gesondert wissen[5]). Die großartigste Zeit des Schriftgelehrtenthums ist die Zeit der abschließenden Arbeiten am Kanon und der Studien, aus denen Mischna und Gemara hervorgegangen sind. Diese Schriftgelehrten sind freilich für die christliche Anschauung nicht Typen des Erlösers, sondern der Feinde der wahren Vollendung des Heils. Die heldenmüthigen Schriftgelehrten der letzten Kämpfe gegen Rom könnten an sich wohl gleich den makkabäischen Frommen, ja gleich den leidenden Gottesknechten des babylonischen Exils, die höchsten Gedanken der Heilsreligion versinnlichen. Aber auch ihnen fehlte der schöpferische Geist der Religion. Sie sind dürrer, leidenschaftlicher und fanatischer als die Propheten, deren Selbstgewißheit im Geiste und nicht in einem heiligen Buchstaben ruht. Der geistige Gesichtskreis ihrer Arbeit ist juristisches und casuistisches Formelwerk. Es fehlt ihnen keineswegs an schönen sittlichen und religiösen Gedanken[6]). Nur leben sie innerlich nicht in diesen, sondern in den heiligen Formen des ausgelegten und „eingezäunten“ Gesetzes. Aber daß die Gestalt des Schriftgelehrten in ihrer Bedeutung *für das jüdische Volk* die des Priesters weit überragte, das lag in dem ganzen Character der Volksgründung durch Esra, und in dem überwiegenden Interesse des Volks an dem richtigen Verständnisse des „Ge-

Träger der Schriftgelehrsamkeit und als Psalmdichter haben die Leviten die seit Josia ihnen genommene religiöse Bedeutung wiedergewonnen.

[1]) Dan. IX, 2. [2]) Dan. XI, 33 ff. XII, 3.

[3]) Ps. XXXII, 8. CI, 2. Prov. XXI, 11. Im Buche selbst kommt השכיל meist intransitiv vor I, 4. 17. XI, 35. XII, 10 (IX, 13. 25), doch auch transitiv IX, 22. [4]) Koh. XII, 12.

[5]) Jes. Sir. XXXVIII, 25 ff. XXXIX. [6]) Pirke Aboth.

Digitized by Google

setzes". Die Zerstörung des Tempels hat natürlich diese Thatsache endgültig gemacht.

5) Das Gesetz Mosis, dem Volke durch Vorlesen zugänglich gemacht, war nun die Grundlage der ganzen Lebenseinrichtung [1]). Man lebte und forschte in ihm [2]). Und ihm reihte sich die zum Abschluß strebende Sammlung der Propheten an. Schon das Buch Esra bezieht sich auf ein Wort Gottes durch Jeremjah zurück, das sich erfüllen mußte [3]). Daniel macht die Schriften Jeremjah's zum Gegenstande seines Studiums [4]). Die Chronik erwähnt schon den Psalter als davidisch und die Thorah als mosaisch, und denkt letztere als Unterrichtsbuch in den Händen der Leviten [5]). Die pentateuchischen Geschichten, von der Schöpfungsgeschichte an, werden zur Erbauung benutzt [6]). Kurz Israels Schrifterbe ist als unantastbar und unvergleichlich aus dem Zusammenhange mit aller neu entstehenden religiösen Literatur gelöst. Für Jesus Sirah kommen die großen Männer des Alten Testamentes schon hervorragend als Schriftsteller des Kanon in Betracht. Die zwölf kleinen Propheten nennt er schon als Einheit. Die Weisheit hängt ihm eng mit dem Gesetzbuche zusammen, und die heilige Geschichte benutzt er paränetisch [7]). Die Weisheit Salomo's giebt in einer Reihe von Kapiteln eigentlich nur einen Pentateuch-Midrasch [8]), wie sie andererseits theologische Sätze in der Art der Gelehrtenschulen auf die Schrift baut [9]). Baruch citirt Schriftworte schon als Beweise [10]). Bei Tobit finden sich Gesetze über Festreisen und über die Ehe, Anwendungen der heiligen Geschichte und Citate aus Amos und Jona [11]). Judith bietet Erläuterungen der heiligen Geschichte schon im Legendenton weitergebildet, z. B. die Flucht Abrahams wegen der Abgötterei seiner Familie [12]). Das erste Makkabäerbuch, für welches das „Verbrennen der heiligen Schriften" einen Hauptmittelpunkt der Verfolgungen bildet [13]),

---

[1]) Nach dem Vorbilde 2 Reg. XXIII, 2 ff. vgl. Esra III, 2 ff. VI, 18. Neh. VIII, 1 ff. [2]) Esra VII, 10. Ps. I. XIX. CXIX (z. B. 1. 5. 8. 12. 16. 20. 23. 26. 30. 33—35. 40. 44. 47 f. 54—56. 60 f. 66. 70. 77. 80—83. 176. LXXVIII, 5. LXXXI, 6. 8 f.). [3]) Esra I, 1.
[4]) Dan. IX, 2 ff. [5]) 2 Chron. V, 13. VII, 3. 6. XX, 21. XXIII, 18. XXV, 4. XXIX, 25. 30.
[6]) Ps. XCV, 8—11. CV, 8—45. CVI, 7—Ende. CXIV. CXXXVI, 6 ff.
[7]) Jes. Sir. XVI, 7 ff. XVII, 1 ff. XXIV, 32 ff. XXV, 32. XXXVI, 14. XXXVIII, 5. XL, 10. XLIV—XLIX incl. (XLIX, 12).
[8]) Sap. Sal. X. XI. XVI. XVII. XVIII.
[9]) Sap. Sal. II. 23. XI, 17. [10]) Bar. II, 2. 21 ff. 29 ff.
[11]) Tob. I, 7. VII, 14. VIII, 6 ff. vgl. II, 6. XIV, 6 ff.
[12]) Jud. V, 6 ff. VIII, 19 ff. [13]) 1 Makk. I, 59 ff.

Digitized by Google

nennt die heiligen Schriften in Israels Händen eine genügende Tröstung in Trübsal [1]), erzählt wie dieselben beim Gebete vor Gott ausgebreitet wurden [2]), und liebt es, die altheiligen Erzählungen in ermahnender Weise zu gebrauchen [3]). Das zweite Makkabäerbuch gebraucht den Begriff des „heiligen Buches" sehr äußerlich [4]), und giebt, wie auch das dritte, vielfach Midrasch über die alten Erzählungen [5]). Bei Henoch, dem freilich das Wissen und die Schrift auch als Sündenursachen erscheinen [6]), wird die heilige Schrift schon sehr unselbstständig nachgebildet. Ezechiel, Jeremjah und Jesajah sind die ihm vorschwebenden Muster [7]). Die Erzählungen Gen. I—VI klingen vielfach als Thema durch [8]). Die jüdische Sibylle benutzt das Alte Testament ganz im Sinne der Schriftgelehrsamkeit [9]).

Vor Allem aber hat die ägyptische Gemeine unter dem Einflusse der platonischen Inspirationslehre die h. Schriften mehr und mehr aus dem Bereiche menschlicher Thätigkeit und Beschränkung erhoben. Ihr Inhalt erscheint als reines Wort Gottes, für das die Verfasser nur mechanische Werkzeuge sind, der Cither gleich [10]). Daraus ergiebt sich eine Verehrung des heiligen Buchstabens, die es möglich macht, selbst auf seine griechische Uebersetzung die ausschweifendsten Vorstellungen von besonderer göttlicher Thätigkeit zu übertragen [11]). Grade diese Ueberschätzung des Buchstabens machte es freilich wieder möglich, durch allegorische Formen und Regeln Geheimnisse hinter demselben zu finden, die dem einfachen Wortsinne durchaus fremd sind [12]). Aus solcher Verehrung des Schriftbuchstabens ergab sich der Grundsatz der palästinensischen Lehrer „macht einen Zaun um das Gesetz" [13]). Sie fand sich zur Zeit Jesu überall, wo man das Schriftwort theologisch behandelte. Die geistesleere Zeit machte aus den vom Geiste echter Religion durchhauchten Büchern einen Abgott für die eigne Geistesarmuth. „Für den Laien wird der Priester, für

---

[1]) 1 Makk. XII, 9. [2]) 1 Makk. III, 48.
[3]) 1 Makk. II, 52 ff. IV, 9. 30. VII, 17. [4]) 2 Makk. VIII, 23.
[5]) 2 Makk. VII, 6. XII, 15. XV, 9. 22. 3 Makk. II, 4 ff. VI, 4 ff.
[6]) Henoch LXIX, 9 f. [7]) Henoch XIV, 8 ff. XCIV. XCV.
[8]) Henoch XXIV. XXV. XXXII, 3 ff.
[9]) Vgl. Hilgenfeld Jüd. Apok. S. 82.
[10]) Philo 2. 516 A. 517 D. 518 B. 659 B. C.
[11]) Die Sage des Aristeasbuches vgl. Philo 657 E ff. Josephus Ant. XII, 2 ff. Die Ausbildung der Inspirationslehre und der Legende ist im vierten Buche Esra bemerkenswerth XIV, 22 ff. vgl. III, 4 ff. 20 ff. IV, 30. VI, 6. 38 ff. 49. VII, 48.
[12]) Philo 116 A. 359 E. 576 C. 1087 ff. 1190. [13]) P. Aboth I, 1 ff.

Digitized by Google

diesen das heilige Buch und der heilige Buchstabe immer einziger maaßgebend" (Ewald).

6) Die Weissagung durch die Vermittlung der Schriftgelehrsamkeit nennen wir Apokalyptik. Der Uebergang der Weissagung in diese neue Form ist kein plötzlicher. Schon in den Gesichten Ezechiels und Sacharjahs sind die Bilder zweifellos vorherrschend künstlich durch bewußte Anstrengung der Phantasie hervorgebracht, und mit Absichtlichkeit wird auf frühere Weissagungen Rücksicht genommen. Aber in dem einzigen altt. kanonischen Buche apokalyptischer Art, im Daniel, liegt doch eine neue Erscheinung vor.

Die Apokalypse ist durchaus absichtliche Kunstform. Sie ist das Erzeugniß der Noth schwerer Zeiten, in denen man nicht darauf verzichten mag, Tag und Stunde der Rettung zu wissen, und weil man die unmittelbare prophetische Gewißheit des Gotteswillens nicht hat, sich durch künstliche Auslegung, durch Rechnen und Combiniren aus der heiligen Schrift Aufschluß für die Entscheidungen sucht, deren Nahen man empfindet. Der apokalyptische Seher läßt die Geschichte des Gottesvolkes, wie sie sich bis zu seiner Zeit entwickelt hat, in einer Reihe von absichtlich geheimnißvollen Bildern wie ein Gesicht vor seinem geistigen Auge vorübergehen, und bietet so gleichsam eine „Philosophie der Geschichte" vom Standpunkte der alttestamentlichen Weissagung aus. Daraus ergiebt sich fast nothwendig Pseudonymität des Verfassers. Ein Name der Urzeit, am liebsten ein in der heiligen Sage berühmter, wie Daniel [1]), Henoch, Esra, Moses, die Sibyllen ꝛc. wird vorgeschoben. So erscheint die Geschichtsentwicklung mit allen ihren Einzelheiten wie ein Gesicht der Zukunft, das einem Gottesmanne der Urzeit zu Theil wird [2]). Dem Eingeweihten zur Zeit der Entstehung solcher Bücher waren natürlich solche Einzelheiten klar und einfach und führten ihn leicht auf die eigentliche Meinung des Autors. Dem Nichteingeweihten blieben sie, wie beabsichtigt ward, versiegelte Bücher, und der Nachwelt, die jene Einzelheiten nur errathen kann, bieten sie vielfach kaum lösbare Räthsel. Wo aber die wirkliche Zukunft für den Verfasser beginnt, da findet sich immer eine sehr allgemein gehaltene Schlußfolgerung aus der Geschichtsentwicklung, berechnet aus Prophetenworten oder an Geheimtraditionen angeschlossen, und darum gern mit bestimmten

[1]) Ezech. XIV, 14. XXVIII, 3. [2]) Ansätze dazu sind schon Gen. XLIX. Num. XXIV. Deut. XXXII. XXXIII ꝛc.

Digitized by Google

Zeitangaben, und immer mit einer Richtung auf Steigerung zum Mystischen, Uebermenschlichen, Uebernatürlichen. Dem oberflächlichen Blicke erscheint in den Apokalypsen die Weissagungskraft gesteigert. Die absichtliche Dunkelheit der Bilder, die Menge von angedeuteten Einzelheiten, die in Verzückung geschaut werden, der großartige weltgeschichtliche Gesichtskreis, der in Zeiten, wo Israels Geschicke nur noch im Zusammenhange mit dem Geschicke der Weltmonarchien gelöst werden konnten, ganz natürlich ist, das Alles ruft den Eindruck einer besonders hochgesteigerten prophetischen Thätigkeit hervor. Aber in Wirklichkeit ist es gerade umgekehrt. Jene Einzelheiten gehören der Vergangenheit an, und sind dem Eingeweihten leicht als solche kenntlich. Uns freilich sind sie um so häufiger Räthsel, nicht bloß weil wir die Einzelereignisse jener Zeiten nicht kennen, sondern auch weil wir nicht wissen, wie die Verfasser z. B. die Chronologie gehandhabt haben und welche Ansicht von den Ereignissen damals in den Kreisen des frommen Judenthums herrschte. Die Form des Gesichtes, die geheimnißvolle Betonung der Unfehlbarkeit und Unverletzlichkeit der Bücher, sind einfach Einkleidung und hängen mit der Pseudonymität zusammen. Die wirklichen Zukunftsschilderungen aber bieten nur phantasievoll gesteigerte Wiedergabe altheiliger Prophetenworte und Traditionen oder Schlüsse, die im Geiste theologischer Schriftgelehrsamkeit aus ihnen gezogen sind. Daniel ist für alle Nachfolger der entscheidende Bahnbrecher und das bleibende Vorbild.

Capitel 19.

Besondere Erscheinungen der letzten Zeit des Alten Testaments, die vorwärts weisen.

1) Seit dem Exile war im Osten und im Norden eine sehr bedeutende Menge von Israeliten zurückgeblieben, die zwar nicht die genügende Glaubensinnigkeit besaßen, um ihre ganze Existenz an die verhüllte Zukunft des neuen Jerusalem zu wagen, die aber darum doch keineswegs gesonnen waren, ihren Zusammenhang mit Israel ganz aufzugeben. Daneben wurde, besonders seit der griechischen Zeit, eine immer wachsende Anzahl von Juden durch Handelsverkehr, zum Theil auch durch Sclavenhandel in die gesammte damalige

Digitized by Google

Culturwelt zerstreut. Alle diese hingen mit dem eigentlichen Mittelpunkte des heiligen Volkes durch den Tempel, durch die Opfergaben und Steuern, durch die Wallfahrten und die heiligen Schriften zusammen. Dieses Judenthum der Zerstreuung ist in vielen Hinsichten für die Entwicklung der Religion wichtig geworden. 1) Bildete es die natürliche Brücke zu einem Vordringen der wahren Religion unter den Weltvölkern. Vielerlei Schroffheiten und Einseitigkeiten, mit denen das geschlossene Volksthum Israels die Fremden zurückstieß, mußten sich hier mildern. Hier mußten ganz von selbst Monotheismus und reine Sittlichkeit in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins treten. Und was sich hier geistig regte, mochte es eine neue Religionsphilosophie oder eine neue Messiasbotschaft sein, hatte an sich Zugang zu dem großen Schauplatze der Weltbewegung. 2) Es entstand eine Weltbevölkerung, die sich um einen geistigen Mittelpunkt sammelte, unter den verschiedenartigsten politischen und gesellschaftlichen Zuständen. Es bildete sich ein Gottesreich vor, ohne äußere Macht, ohne seine Glieder auch äußerlich zu einer Einheit zusammenzuzwängen. Eine Weltreligion des wahren Gottes war im Werden. Schon jetzt konnte man sagen, daß unter allen Völkern in allen Zonen zu dem wahren Gott Gebet emporsteige. Das soll wohl der Sinn der schönen Stelle Mal. I, 11 sein: „Denn vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist mein Name groß unter den Nationen und an jedem Orte wird geräuchert, dargebracht meinem Namen reine Opfergabe; denn groß ist mein Name unter den Nationen spricht Gott". Die Erklärung, welche diese Worte als Weissagung faßt, ist völlig unhaltbar. Aber auch der Gedanke, daß der Prophet hier alle heidnischen Opfer im letzten Grunde dem einen wahren Gott dargebracht nenne, so schön und großartig er an sich ist, und so richtig es sein mag, daß in diesen Zeiten ein Zug zum höchsten Gott auch bei Israels Nachbarn sich regte, kann nach der ganzen Denkart Maleachi's und schon weil der Name des Bundesgottes genannt wird, hier schwerlich gemeint sein. Im Gegensatze zu dem selbstsüchtig kleinlichen Geize der Bewohner des heiligen Landes in ihren Opfern werden die reichen Opfer gerühmt, die dem großen Gott aus aller Welt von den Seinen gebracht werden.

Am wichtigsten ist die Gemeine der Zerstreuung geworden, die sich unter der Oberherrschaft der Ptolemäer nach und nach in Aegypten zu immer höherer Blüthe entfaltete. In ihr berührte sich das Judenthum mit der griechischen Bildung; Sem und Japhet vermählten sich.

Digitized by Google

Die griechische Bibel entstand dort. Dort erwuchs eine Religionsphilosophie, die den abstract geistigen Gottesbegriff und seine Entfaltung in dem Worte und den Kräften, die den Zug mönchischer Askese, die dualistische Anschauung von der Sinnenwelt, und viele andre Gedanken der gemischten griechischen Weltweisheit jener Tage in die Altest. Religion übertrug durch allegorische Auslegung der magisch inspirirt gedachten Schrift. Vorzüglich hier bereitete sich die Durchbrechung der nationalen Schranke, der Uebergang der Religion Israels zu einer Weltreligion, und ein messianisches Reich ohne politische Einheit vor.

2) Daß sich Fremdgeborene innerhalb des Volkes Israel zu einer gewissen Lebensgemeinschaft mit demselben verbanden, ist eine alte Erscheinung [1]). Allerdings beziehen sich die mittleren Bücher des Pentateuch meistens auf sehr späte Verhältnisse. Aber schon die Gesetzgebung des Deuteronom (V, 14) nimmt auf solche „Fremdlinge in Israels Thoren" Rücksicht. Dieselben waren weder allen Beschränkungen Israels unterworfen, noch theilten sie alle Rechte des Volkes. Nach der späteren Entwicklung zu urtheilen, waren sie an die bürgerlichen Gesetze, an die Reinheitsformen und allgemeinen Opfervorschriften, an das Sabbathsgebot, an das Verbot des Götzendienstes, der Lästerung und der „Gräuel" gebunden. Sie hatten das Recht zum Opfer, sowie die Sicherheit unbehinderter Erwerbsthätigkeit, abgesehen von Grundbesitz, und wurden dem Schutze und der Mildthätigkeit der Gemeine mit den Armen und den Leviten zusammen auf das Wärmste empfohlen [2]). Solche „Fremdlinge" konnten, wenn nicht bestimmte nationale oder körperliche Hinderungsgründe vorlagen, mit der Zeit auch wirkliche Glieder der Gemeine werden.

---

[1]) Aelt. Liter.: Leyrer in Herzogs Realencyclopädie Art. Proselyten. Die Abhandlungen von Slevogt, Müller und Danz bei Ugolino thesaurus antiq. sacr. Bd. 22. Rob. Smith I. 75. „Seit sehr alter Zeit umfaßten die semitischen Gemeinschaften außer den freien Stammgenossen von reinem Blute (ezrah, ar. sarih) mit ihren Familien und Sclaven, eine Classe von Leuten, die persönlich frei waren aber keine bürgerlichen Rechte hatten (gêr, ar. jâr), weil aus fremdem Stamme. Sie brauchten weder ihre Religion aufzugeben, noch erhielten sie vollen Antheil an der religiösen Bethätigung. Aber sie erkannten natürlich in gewissem Grade den Gott des Landes an, in dem sie lebten. Bisweilen ist Gott selbst Beschützer des Ger (Ps. XV. Gastrecht). So ist Israel Ger Gottes in dem Lande, auf das es kein Recht hat (Lev. XXV, 23. Ps. XXXIX, 13. CXIX, 19. 1 Chron. XXIX, 15). Die Phöniken bilden Eigennamen aus der Zusammensetzung von Ger mit dem Gottesnamen." [2]) Deut. XIV, 29. XVI, 11. XXIV, 19. XXVI, 11 (vgl. Exod. XII, 19. XX, 10. XXIII, 12. Lev. XVI, 29. XVII, 8. XVIII, 26. XX, 2. XXII, 18. XXIII, 22. XXIV, 16 ff. XXV, 6. Num. XV, 14. 29).

Digitized by Google

Wenn sie das durch die Beschneidung geworden waren, hatten sie natürlich alle Ehrenrechte des Israeliten, z. B. das Recht das Passah zu feiern[1]). Im alten Israel handelte es sich im Grunde um eine Frage des bürgerlichen Rechts, die wie bei allen alten Völkern zugleich eine Frage religiösen Rechts war.

Doch wurden diese Verhältnisse in der nachexilischen Zeit wichtiger und wohl auch genauer und nach festeren Grundsätzen geregelt. Die Zerstreuung Israels mußte nothwendig eine größere Bekanntschaft mit der wahren Religion unter den Heiden hervorrufen, und dadurch bei der abnehmenden Kraft der alten Volksreligionen auch vielfach eine Neigung, sich dieser Religion anzuschließen. Das hellenistische Judenthum ging angreifend und werbend gegen das Heidenthum vor, in Zusätzen zum A. T., wie z. B. Bel und Drache, vor Allem aber in Pseudonymen, die an alte heidnische Namen, wie Orpheus und die Sibylle anlehnten. Schon der exilische Jesajah berücksichtigt solche Fremdlinge, welche „an Israel sich hängen“[2]). Die Gottfürchtenden erscheinen schon in den Psalmen bald nach der Rückkehr[3]). Die nachexilischen Propheten zeigen einen Fortschritt des Proselytenthums[4]). Vor Allem aber begann nach den makkabäischen Befreiungskriegen eine gesteigerte Wichtigkeit desselben. Außer den immer häufiger werdenden Bekehrungen durch die Macht der Wahrheit[5]), begann die Zwangsbekehrung ganzer Nachbarvölker. Die Idumäer wurden durch Johannes Hyrkanus, die Ituräer durch Aristobul zur Beschneidung gezwungen; Pella ward von Alexander zerstört, weil es das Judenthum nicht annehmen wollte[6]). Und das pharisäische Judenthum zeigte das Bewußtsein einer Weltaufgabe in directer Heidenmission (Mtth. XXIII, 15).

Die Rabbinen nannten die Fremdlinge, die durch Taufe und Beschneidung wirklich Söhne des Bundes wurden und das Gesetz ganz beobachteten, „richtige Proselyten“[7]). Die andern galten als

---

[1]) Exod. XII, 48. Das alte Israel hat sich keineswegs national sehr rein erhalten. Vorzüglich in den Stamm Judah sind ganze Geschlechter fremden Ursprungs aufgenommen (vgl. z. B. Jos. XIV, 14).

[2]) נלוה אל- B. Jes. LVI, 3. 6. Ezech. XLVII, 22 ff.

[3]) Ps. CXV, 11. 13. CXVIII, 4.

[4]) Sach. II, 11. vgl. Esra VI, 21. Neh. X, 28.

[5]) Joseph. c. Ap. II, 10. Interessant ist die Controverse darüber, ob das königliche Haus von Adiabene die Beschneidung anzunehmen habe (Jos. Ant. XX, 2 ff.)

[6]) Joseph. Ant. XIII, 9, 1. 11, 3. 15, 4. XV. 7, 9. vgl. bell. jud. IV. 5, 3. de vita XXIII.

[7]) גיור הצדק (Die Proselytentaufe erwähnt Justin, c. Tryph. ed. Otto II, 48 ff.)

Digitized by Google

verpflichtet, sich dem zu fügen, was Israel verlangen mußte, um Fremde unter sich zu dulden[1]). Für die Rabbinen ist der Eintritt in das Proselytenthum natürlich nicht mehr ein halb bürgerlicher Act, sondern eine religiöse That grundlegender Bedeutung, eine „neue Geburt“ [2]).

Durch das Zunehmen des Proselytenthums löste sich der Begriff des Gottesreiches von der rein nationalen Beschränkung innerlich ab. Die Religion Israels und ihre Formen, nicht mehr die Abstammung von den Vätern dem Fleische nach, war die Bedingung, um ein Kind Gottes, ein Glied des Himmelreichs zu sein. Die Frommen glaubten an eine Gemeine Gottes in aller Welt, an ein Messiasreich nicht mehr nationaler sondern religiöser Art, dessen wirkliche und vollberechtigte Glieder alle die werden können, die Israels Religion annehmen. Alle gesunden Triebe dieser Zeit deuten auf ein Sprengen der alttestamentlichen Schranke, auf einen Uebergang der nationalen Religion zur Weltreligion.

3) Der Tempel, wenn er auch nicht mehr die Bundeslade umschloß, war in diesen Zeiten der Gegenstand einer Liebe und eines Stolzes, wie sie dem alten Tempel Salomo's nie gewidmet waren. Seine Würde als einziger eigentlicher Cultusort für das Volk war jetzt völlig unbestritten[3]). Tempelgesang und Psalmenpoesie feierten in diesen Jahrhunderten ihre Blüthezeit, nicht was die originale Kraft der Dichtung angeht, aber in Bezug auf vollendete Form, leichte und anmuthige Sprache und erbaulich-innigen Ton[4]). Aber daneben kam eine andre Art des heiligen Ortes zu steigender Bedeutung. Schon im Exile hatte der Mangel eines Tempels zu religiösen Versammlungen getrieben, an fließenden Wassern, wo die Gebete und Waschungen und die gemeinsame Erbauung vorgenommen wurden. Ob dieselben schon stehende Formen und eigentliche für sie bestimmte Gebäude hatten, ist wohl zu bezweifeln. Wenigstens die Stellen aus Ezechiel, die so gedeutet werden, können ebensowohl von einer bloß auf der Persönlichkeit des Propheten ruhenden Einrichtung verstanden werden[5]). Aber als man aus dem Exil heimkehrte, blieb die Sitte und bildete sich mehr und mehr aus.

---

[1]) Zu dem Gegenstande vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volks im Z. J. A. 2. II, 548 ff. [2]) Talmud, Masf. Zenamoth 2.

[3]) Der Oniastempel in Aegypten hat nie die Bedeutung eines Nebenbuhlers der heiligen Stätte auf Zion gehabt. [4]) vgl. z. B. die „Stufen“-Psalmen. [5]) Ezech. VIII, 1. XIV, 1. XX, 1.

Digitized by Google

Man erbaute Gebetshäuser, in denen am Sabbath die Gemeine sich zu gemeinsamer Schriftvorlesung und zum Gebet versammelte. Die bestimmten Gebetsstunden[1]) und die Richtung des Antlitzes im Gebet nach Jerusalem[2]) waren längst gebräuchlich geworden. Auch die Sitte der Vorlesung des Gesetzes war durch Esra eingeführt[3]). Diese Gebethäuser, Synagogen[4]), waren sehr einfach, keine prächtigen Cultusorte, sondern Gemeineversammlungsplätze. Ein Bücherschrank, ein Lehrstuhl, Sitze der Gemeine, Leuchter, das waren die Erfordernisse. Und der Vorsteher, die Aeltesten, der Diener[5]), also das Personal dieser Orte, waren frei aus der Gemeine gewählt ohne levitische Abstammung und Vorrecht des Standes. Von solchen Synagogen redet der Dichter von Ps. LXXIV, wenn er über die Verbrennung der heiligen Stätten im Lande klagt[6]). Ueberall in der Zerstreuung waren diese Gebetshäuser der Mittelpunkt des religiösen Lebens.

Hier war ein Mittel gefunden, auch fern von dem Mittelpunkte des Cultus ein lebendiges religiöses Gemeineleben zu wecken. Hier war der thatsächliche Anfang zu einer ganz neuen Anschauung vom Gottesdienste. Das alte Israel verstand, wie alle alten Völker, unter Gottesdienst: Opfer, Festfeier und asketische Leistungen. Das wurde jetzt anders. Die wirkliche religiöse Bethätigung der großen Mehrzahl des Volkes gewann eine neue Form und neue Schauplätze. Für Alle, die entfernt von Jerusalem wohnten, blieb der Tempel mit seinen schönen Gottesdiensten wohl der geheimnißvolle Ort der Gottesgegenwart und der Versöhnung, der Ausdruck für die großen religiösen Gedanken der Sündenvergebung, der Hingabe Israels an Gott und der Mittheilung Gottes an seine Gemeine. Und sie hielten gläubig diesen geistigen Zusammenhang mit dem Heiligthume fest. Aber das wurde doch mehr zum Sinnbild. Dagegen stand täglich vor ihren Augen ein Gottesdienst ohne Levitenpriester, ohne Opfer, ohne Geheimniß und Symbol, ein Gottesdienst, dessen Mittelpunkt die Erbauung des Herzens durch die heilige Schrift und das gemeinsame Gebet war. Hier fand sich statt des Gotteshauses ein Haus der Gemeine. Der einzelne Israelit mußte seine Religion als Gegen-

---

[1]) Dan. VI, 11 (Ps. LV, 18). [2]) 1 Reg. VIII, 48. Dan. VI. 10.
[3]) Neh. VIII. [4]) בתי־הכנסת, *συναγωγή*, *προσευχή* in den hellenischen Ländern. [5]) ראש הכנסת, זקנים, חזן. [6]) Ps. LXXIV, 8 (מועדי־אל). Koh. IV, 17 ist, wie die Beziehung auf das Opfer zeigt, vom Tempel die Rede.

Digitized by Google

stand seines eignen Erkennens ansehn und sie persönlich und geistig bethätigen. Die freie Form wechselnder Rede schloß den schroffen Gegensatz von Priestern und Laien aus. So haben diese Synagogen gewiß mehr als etwas Anderes dazu beigetragen, eine Religion möglich zu machen, in der Thieropfer und heilige Form wegfallend zum bloßen Typus werden, in der der Zusammenhang mit Gott durch sein Schriftwort, die erbauliche Rede und das Gemeinegebet vermittelt wird, und in der es keine Priesterkaste giebt, sondern einen freien Lehrstand mit dem Dienste am Worte [1]). Wie diese Synagogen als Ausgangspunkt der Heidenmission dem Christenthume gedient haben, ist bekannt genug. Zugleich aber hat die Synagoge das Uebergewicht des Schriftgelehrten über den Priester, des Pharisäers über den Sadducäer, entschieden.

4) Der Kreis der heiligen Zeit ist in dieser Periode um mancherlei neue Gedenktage erweitert. Indessen hat keiner der hinzugekommenen Festtage für die Religion Israels wirkliche Bedeutung. Es genügt, sie kurz zu erwähnen. Seit dem Exile kommen die Trauergedenktage auf, die indessen von Sacharjah als unnütz und dem Gefühle der Dankbarkeit nach der Wiederherstellung der Stadt unangemessen angesehen werden, am 9ten Tage des 4ten Monats, am 10ten des 5ten, am 3ten (?) des 7ten, und am 10ten des 10ten [2]). — Das Purimfest, aus der persischen Zeit stammend, und wohl selbst persischen Ursprungs [3]), im Buche Esther durch eine volksthümliche Legende verherrlicht, ja vielleicht durch dasselbe den palästinensischen Juden erst empfohlen, fiel auf den 14/15. Adar, einen Monat vor dem Pascha [4]). Am 25ten Kislev ward das Fest der Tempelreinigung üblich [5]). Andre Feste, wie das Holzträgerfest [6]), das Fest der Gesetzesvorlesung [7]), das Nikanorfest [8]), das Fest der

[1]) Ein unmittelbarer Uebergang von dem Opfercultus wie er vor Josia bestanden hatte, d. h. von der Gewohnheit, alle auf Gott bezüglichen Handlungen in den verschiedenen Orten Israels in den Opferdienst einzuschließen, zu dem geistlichen Gottesdienste des Christenthums ist kaum möglich zu denken. Aber auch von dem einheitlichen Cultusorte aus wäre ohne das Zwischenglied der Synagoge die Praxis des ersten Christenthums kaum begreiflich. [2]) Sach. VII, 3. 5. VIII, 19.

[3]) Das Fest der Abgeschiedenen? (vgl. de Lagarde Abhandlgn. 163 ff. u. sonst). Zimmern Zur Frage nach dem Ursprung des Purimfestes (Zeitschrift f. a. t. W.) 1891. (XI.) I. 657 ff. denkt an ein assyrisches Fest.

[4]) יום־הפורים Esth. IX, 21—32. III, 7. ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα 2 Makk. XV, 37 (am 13ten Adar תענית אסתר). [5]) ἐγκαίνια, חנכת הבית 1 Makk. IV, 56. 59. 2 Makk. X, 6 ff. (vgl. Joseph. Ant. XII, 7. 7. φῶτα).

[6]) ξυλοφορίων Jos. b. jud. II, 17. 6.

[7]) Esr. gr. IX, 50 (?). [8]) 1 Makk. VII, 49 (13te Adar).

Digitized by Google

eroberten Burg [1]) und das Korbfest [2]), haben offenbar keine eigentliche religiöse Bedeutung gewonnen.

5) Die mit der Abnahme der religiösen Kraft an sich gegebene Neigung zur Lockerung der Glaubenseinheit in den Trägern der Volksentwicklung tritt zweifellos schon innerhalb der Zeit hervor, die noch kanonische Bücher hervorbrachte. Sehr deutlich wird das, wenn man das Buch Qoheleth mit dem Daniel vergleicht. In dem ersten Buche sorgfältige Vermeidung des Nationalen und Theokratischen, des Prophetischen und Positiven, Beschränkung auf die wenigen Grundsätze einer sittlichen Vernunftreligion, Anstreifen an die äußerste Grenze des Zweifels. In dem andern eine gesteigerte Gluth nationaler und religiöser Gesinnung, leidenschaftlich inniges Erfassen der Hoffnungen Israels, überwiegende Betonung der heiligen Form, Uebertreibung des Wunderbegriffes, Schwelgen in eschatologischen Bildern, Steigerung der Ansicht von der Prophetie. Eine Zeit, in der zwei solche Bücher geschrieben sind und gemeinsam in den Kanon eindringen konnten, hat keine innre religiöse Einheit mehr. Der alte Unterschied der prophetischen und der „Weisheits"-Literatur ist hier zu vollständigem Gegensatze einseitig fortgebildet, während das Buch der Siraciden nur die alte religiöse Volksweisheit hausbackener und hie und da mehr im Style bloßer Lebensklugheit weiterbildet. Ueberhaupt aber ist die ganze Geschichte der syrischen Kämpfe nicht zu verstehen, wenn man nicht voraussetzt, daß die griechenfreundlichen Versuche des syrischen Königs auch unter den Trägern der Religion in Israel schon eine sehr starke ihnen geneigte Partei vorfanden.

Diese auseinandertreibende Richtung, zum Theil freilich in der Gluth des Freiheitskrieges blutig vertilgt, begann sich im Staate der Hasmonäer zu festeren greifbaren Gestalten zu entwickeln. Nicht bloß verschiedene Schulen einer sonst wesentlich einigen Schriftgelehrsamkeit, sondern wirkliche „Secten" nahmen den Boden der Religion Israels für sich in Anspruch. Sie zu schildern kann bei den vielfachen Schwierigkeiten der Frage nicht Sache einer doch nur beiläufig gegebenen kurzen Darstellung sein [3]). Wir begnügen uns mit kurzer Bezeichnung ihres Wesens. Die sadducäische Richtung [4]) war die der

[1]) 23/2. 1 Makk. XIII, 50. 52.
[2]) Philo Anhg. z. d. Schr. De sept. iuv. Ang. Majo.
[3]) Vgl. besonders Wellhausen die Pharisäer und Sadducäer. Greifswald 1874. [4]) Ueber ihre Geschichte und Stellung vgl. Mischna jaddaim

Digitized by Google

Priesteraristokratie der Zadoqssöhne, die auf das Gesetz und seine Geltung, aber nicht auf die Ausdeutungen desselben durch die volksthümliche Schriftgelehrsamkeit Gewicht legte, und allen Elementen feindlich war, die als schwärmerisch-prophetisch das Staatswesen in Gefahr bringen und dem Ansehen der bestehenden Ordnung schaden konnten. In den Pharisäern dagegen, als den eigentlichen Führern des frommen Volkes, traten die besondere israelitische Heiligkeit und die national-religiöse Hoffnung Israels mit steigender Betonung hervor[1]), doch ohne das Streben, diese Hoffnungen durch eigne That zu verwirklichen, wie es später in den Zeloten sich offenbart. Die Essäergesellschaft[2]) vertrat den mystisch asketischen Spiritualismus, der zur Verschmelzung des Alttestamentlichen mit allen verwandten Richtungen der Askese und Mystik drängte, mag nun geschichtlich der Einfluß griechisch-pythagoräischer Elemente bei ihnen nachzuweisen sein, oder nur die Einwirkung des alexandrinischen Hellenismus sich zeigen, oder mögen sich verwandte Zeitrichtungen unabhängig auf verschiedenen Religionsgebieten entwickelt haben[3]). Dazu kommt noch die eigentliche alexandrinische Religionsphilosophie, durchaus durchtränkt von griechischem Geiste, und die beginnende Theosophie in den Kreisen des fortgeschrittenen Pharisäerthums. So zeigt die Religion Israels die Kennzeichen der Zersetzung. Und zur Zusammenfassung dieser Richtungen unter die starre Einheit des Dogma und der Satzung ist es erst durch die Reaction gegen das Christenthum und durch den endgültigen Sieg der Pharisäer seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus gekommen.

6) Die Abnahme der religiösen Kraft zeigt sich auch in der Möglichkeit einer Skepsis, wie sie das Buch Koheleth bietet.

(מסכת ידים) IV, 6—8, niddah (מסכת נדה) IV, 2. vgl. P. Aboth I, 3. Joseph. Ant. XIII, 5, 9. 10, 6. XVIII, 1, 2. 4. XX, 9, 1. de bell jud. II, 8. 14.

[1]) Ueber sie vgl. Joseph. Ant. XIII, 5, 9. 10, 6. 15, 5. 16, 2. XVII, 2, 4. XVIII, 1, 2 f. d. b. j. I, 5, 2. II, 8, 14 (III, 8, 5. VI, 5, 4 wo er nach de Vit. XXXVIII, II selbst pharisäische Grundsätze entwickelt). Matth. IX, 11. 14. XII, 14. XV, 1 ff. XXII, 15 ff. XXIII, 13 ff. Marc. VII, 3. Luc. V, 17. 30. VI, 2. 7. XI, 39. 43. XVIII, 11. Joh. VII, 47 f. III, 1. IX, 15 ff. Act. V, 34. XV, 5. XXIII, 6 ff.

[2]) Ueber sie vgl. Photius (ed. Beck.) 86a. 35. Philo 876. 889 ff. Joseph. de Vita II. bell. jud. II, 8, 2—13. Ant. XIII, 5, 9. XV, 10, 4 f. XVIII, 1, 5. 2. Plinius hist. nat. V, 17 (Philo fragm. bei Euseb. ed. Mg. II, 632 ff.) (Porphyr. de abst. ed. A. Nauck 171. 9 ff. erwähnt nur dasselbe, was Josephus sagt).

[3]) Vgl. Zeller (über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum, gegen Ritschl, der das allgemeine Priesterthum zum Ausgangspunkte nimmt, theol. Jahrb. ed. Baur und Zeller. 1855. 3. 1856. 3).

Digitized by Google

Freilich kennt schon das Buch Hiob Fragen und Zweifel der schwersten Art, die nicht mehr einfach im Glauben zurückgewiesen, sondern nach allen Seiten hin erwogen und ohne eigentliche Lösung durch Resignation und Gottvertrauen überwunden werden. Aber das Problem im B. Hiob drängt sich als praktische Versuchung jeder schweren Zeit auf. Und die gläubige Weltanschauung hat noch Macht genug, die theoretische Skepsis fern zu halten und die Versuchung auch ohne eigentliche Befriedigung des Verstandes zu überwinden. Anders in diesem merkwürdigen Buche. Freilich wer in dem Verfasser des Buches nicht einen Skeptiker, sondern einen tiefen Dialektiker sieht, der durch Zweifel zur Gewißheit, durch den Irrthum zur Wahrheit hindurchdringt, und dem zukünftiges Leben und Gericht gewiß sind (Vaihinger), der wird nicht so urtheilen. Aber der hat auch schwerlich viel von der ergreifenden Schwermuth gefühlt, die durch das Buch geht. Je mehr man sich in das Buch vertieft, desto entschiedener wird man empfinden, daß hier nicht der dialektische Schein eines Zweifels, sondern ein wahrer ernsthaft gemeinter Zweifel vorliegt, der zwar noch überwunden wird in der Sicherheit einer sittlichen Weltordnung, aber nur nach hartem Kampfe.

Das Problem des Koheleth ruht nicht auf einer besonderen praktischen Versuchung. Eine rein theoretische Versuchung entsteht aus der klaren und unerbittlich wahrhaftigen Betrachtung der Erfahrungswelt. Giebt es denn überhaupt ein bleibendes ewiges Gut? Ist nicht die sittliche, geistige Welt mit ihren Forderungen und Leistungen eine Täuschung? Wohin sich auch der Blick wendet, jede Anstrengung, jeder Erfolg bieten im letzten Grunde ja doch keine Befriedigung, kein bleibendes Ergebniß. Genuß, Macht und Ehre, ja auch die Weisheit und das Streben nach tadelloser Gerechtigkeit, sind eitel [1]). Eine unabänderliche Naturordnung läuft stets von Neuem ab und beginnt stets auf der alten Stelle [2]). Der Mensch mit seinen Leiden und Freuden, seinen Neigungen und Leidenschaften, steht mitten darin, ein Kind der Zeit, in seinem innersten Leben abhängig von dem Laufe der Natur [3]). Es giebt nichts Neues unter der Sonne [4]), und alles hat seine Zeit [5]). Keine Gerechtigkeit waltet

---

[1]) Koh. I, 2. II, 11. 17. 23. III, 10. 19. IV, 7. XII, 8. vgl. II, 1 ff. 8. 10. vgl. I, 4 f. IV, 4. vgl. II, 5 f. IV, 16. vgl. VII, 15 f. VIII, 10. vgl. I, 13. 17 f. II, 12. 15.

[2]) Koh. I, 4 ff. 9 ff. III, 15. [3]) Koh. III, 1—9.

[4]) Koh. I, 9. [5]) Koh. III, 1—9.

Digitized by Google

auf Erden [1]). Nur Zufall, nicht Weisheit oder Geschicklichkeit, entscheidet das Schicksal [2]). Gewichtiger als Weisheit und Ehre ist oft ein wenig Thorheit [3]). Auch den Lebensgenuß kann keine Anstrengung erringen; nur als Gabe, von Gott geschenkt, kann er hingenommen werden [4]). Und wer bürgt nach dem Tode für eine Weiterentwicklung? [5]) Im Tode und im Todesreiche ist noch weniger als im elendesten Leben; dort ist keine Freude mehr und kein Gefühl [6]). So kommt das Buch zu der bittersten Verzweiflung am Leben überhaupt [7]). Der Glücklichste ist der gar nicht Geborene [8]). Es ist besser in ein Trauerhaus zu gehen als in ein Freudenhaus; der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt [9]).

So dringt das Buch in alle Tiefen der Skepsis. Die ersten Grundpfeiler der sittlich-religiösen Anschauung werden ihm schwankend, und ein eigentlich klarer Sieg des Glaubens findet sich nirgends. Aber seine Predigt von der Geringfügigkeit jedes Erfolges und von der Kleinheit menschlicher Anstrengung neben dem gewaltigen Getriebe der Natur enthält eine Wahrheit, der sich kein tieferes Denken entziehen kann. Es ist ein Ton echter Resignation und Lebensweisheit, der aus dem Buche klingt. Und auf dem praktisch-sittlichen Gebiete wird die Skepsis ohne Schwanken überwunden. Mag Alles zweifelhaft sein, mag man keine Lösung wissen für die Räthsel des Lebens, die von Gott gegebene sittliche Ordnung ist des Menschen Theil; hier kann er sicher sein [10]). Und die praktische fromme Lebensweisheit, auch wenn sie nicht vor allem Unheil zu schützen vermag [11]), bleibt doch ein unvergleichliches Gut [12]) im Gegensatze zu der Thorheit [13]). Ja selbst das Uebel, wenn es zur Zucht des Herzens dient, hat seinen Werth [14]). Die Weisheit, die auf dem Wege des Grübelns und der Selbstqual vergeblich gesucht wird [15]), liegt in Gottes Ordnung aufgeschlossen und dargeboten. Ihre Summe ist: „ohne Sorge und Selbstpeinigung das Gute hinnehmen, das Gott auf den Lebenspfad gestreut hat [16]), und auch da wo man es nicht versteht, gläubig

[1]) Koh. III, 16 f. IV, 1. VII, 15 f. VIII, 14. IX, 1—4.
[2]) Koh. IX, 11. X, 5 f. [3]) Koh. X, 1.
[4]) Koh. II, 25 f. III, 12 f. V, 18. IX, 7 f. [5]) Koh. III, 18 ff.
[6]) Koh. IX, 5—10. [7]) Koh. II, 17. 20. [8]) Koh. IV, 2 f.
[9]) Koh. VII, 1 f. [10]) Koh. XII, 13. vgl. III, 14. V, 6. VII, 18. [11]) Koh. II, 14 ff. VI, 8 f. [12]) Koh. II, 13 ff. VII, 11 ff. VIII, 1 ff. IX, 13 ff. X, 2 ff. 10 ff. XII, 1.
[13]) Koh. II, 14. X, 2 (I, 17. II, 12). [14]) Koh. III, 14. VII, 3—5.
[15]) Koh. VII, 23 f. (vgl. Hiob XXVIII, 11 ff.).
[16]) Koh. III, 12 f. V, 17. VI, 2 f. VIII, 15. IX, 7 ff. XI, 7. 9.

Digitized by Google

annehmen, daß Gott Gutes und Böses mit der gleichen Weisheit ordnet [1]). Ueberzeugt sein, daß er Alles schön gemacht, daß er auch den Menschen gerade erschaffen und die Ewigkeit in sein Herz gelegt hat, so daß nur dem Geschöpfe Schuld und Böses angehören [2]). Endlich der göttlichen Ordnung des sittlichen Lebens eingedenk bleiben und nicht vergessen, daß der die Geschicke lenkende Gott alles menschliche Leben nach dieser seiner sittlichen Ordnung beurtheilt" [3]). Solche Gedanken haben dem Buche wohl seinen Platz im Canon verschafft [4]).

Man kann wohl annehmen, daß, wenn sich auch im Qoheleth eine besondere persönliche Stimmung Ausdruck schafft, doch im Ganzen die spätere sadducäische Weltanschauung mit der darin niedergelegten in Einklang war. Auch die Anschauung Qoheleths, daß selbst eine schlechte, fremde Obrigkeit als solche schon eine Wohlthat sei [5]), ist ganz im Sinne der Sadducäer, und die Warnung des Buches vor Büchermachen und vor allzugroßer Gerechtigkeit [6]) hat doch wohl die Schriftgelehrsamkeit und Gesetzlichkeit des Pharisäerthums im Sinne.

7) In den Büchern die noch in das A. T. aufgenommen sind, kann man nur in sehr beschränktem Sinne von einem Eindringen fremder Elemente in die religiöse Anschauung reden. Wenn wir in der Chronik und im Daniel eine gewisse Neigung zur Weiterbildung der Lehre von den Engeln und Teufeln im Sinne der persischen Anschauung finden, im Daniel die Auferstehung, im Qoheleth eine Art von Annäherung an die Weltanschauung der kritischen Weltweisheit, so sind doch das mehr Hindeutungen auf die Möglichkeit fremdartiger Entwicklung als Beweise für ihr Vorhandensein. Desto deutlicher zeigt sich dieselbe in den späteren Büchern des religiösen jüdischen Schriftthums. Die Einflüsse der griechischen Schulweisheit sind überall sichtbar in den Erzeugnissen der Kreise, aus denen die LXX hervorging, in denen das Buch der Weisheit Salomo's, Baruch, das zweite Makkabäerbuch und die Uebersetzung des Jesus

---

[1]) Qoh. VII, 14. [2]) Qoh. III, 11. VII, 29.

[3]) Qoh. XI, 9 ff. XII, 14. Daß nicht von einem jenseitigen Leben und einer Vergeltung die Rede ist, zeigt der Zusammenhang auch bei XI, 7 ff. XII, 1 ff. Es könnte ja sonst nicht zur Freude am irdischen Leben grade durch den Gedanken an das Gericht ermuntert werden. Ueberhaupt ist die Rücksicht auf ein Jenseits, wenn man die letzten Abschnitte als echt ansehen will, schlechthin nicht mit der sonstigen Eschatologie des Buches vereinbar. Es ist nur das im Schicksal und Tode sich vollziehende Gottesgericht, wie z. B. Ps. I, 5 ꝛc.

[4]) Vielleicht sind sie z. Th. zugesetzt, um das zu ermöglichen.

[5]) Qoh. V, 8 (vgl. Röm. XIII, 3). [6]) Qoh. VII, 16. vgl. V, 1. 3. 4.

Digitized by Google

Sirach entstanden, aus denen die pseudonyme Literatur der Sibyllen und der Orphischen Lieder stammt, und die in Philo ihren klassischen Vertreter fand. Einwirkungen dieser Mischgelehrsamkeit, verbunden mit orientalischen Einflüssen und wohl auch durch unmittelbare Berührungen mit dem Griechenthum verstärkt, verbreiteten sich auch über die Gelehrtenschulen Palästina's. Die mystische und theosophische Richtung, die schon im Henoch sichtbar ist, in den Targumim durchblickt, und in den Kreisen der Essäer und Pharisäer gepflegt zur eigentlichen kabbalistischen Weisheit heranwächst, ruht im Wesentlichen auf Grundlagen, die der alttestamentlichen Religion fremd sind. Und der durch die Volksanschauung vermittelte Einfluß asiatischer Legende ist in der Engel- und Dämonenlehre des Buches Tobith deutlich genug. So beginnen die verschiedenartigsten fremden Anschauungen das Gebiet der Religion Israels zu überschwemmen. Zugleich aber dürfen wir annehmen, daß die großen Hoffnungen Israels unter dem Druck der Zeit, vor Allem als die Tage des Herodes und der Römer gekommen waren, in immer leidenschaftlicherer, wohl auch in immer einseitigerer nationaler und äußerlicher Weise, in dem Volke lebten.

Digitized by Google

Zweiter Haupttheil.

Religiöser Besitz der Gemeine des zweiten Tempels. Das Heilsbewußtsein Israels und seine religiöse Weltanschauung als Ergebniß der Religionsgeschichte des Volkes.

A. Das Heilsbewußtsein.

Capitel 20.

Der Bund.

Literatur: Ueber den Begriff der Theokratie die Abhandlungen von Spencer, Blechschmid, Deyling, Goodwin, Hulsius, Dannhauer, Conring bei Blas. Ugolinus Thesaurus antiquitatum sacrarum Bd. XXIV. Hermannus Guthe De foederis notione Jeremiana, Lipsiae 1877.

1) Das frohe Bewußtsein des Heils, das Israel in allen gesunden Zeiten in naturwüchsiger Kraft durchdrungen und ihm die Gewißheit seiner nationalen Aufgabe und die Kraft zu immer höherer Ausgestaltung seines religiösen und sittlichen Besitzes verliehen hat, läßt sich nach der Sprachweise seit dem 7. Jahrhundert am besten und klarsten als Gewißheit eines Bundesverhältnisses mit dem lebendigen Gott bezeichnen. Von einer bedingungslosen natürlichen Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke ist nicht mehr die Rede. Gott hat in seiner freien Gnade ein sittlich-religiöses Gemeinschaftsverhältniß zwischen sich und Israel hergestellt, hat ihm das Gefühl göttlichen Wohlgefallens und werthvollen Daseins eingeflößt und ihm

Digitized by Google

Lebensformen gegeben, in denen sich wenigstens der Idee nach der Inhalt des göttlichen Lebens niederlegen kann. Das setzt die Frömmigkeit Israels voraus und bezeichnet das dadurch hervorgerufene Verhältniß gern als einen Bund zwischen Gott und dem Volke [1]).

Der Ausdruck schließt sich einfach an den volksthümlichen Sprachgebrauch an. Einen Bund setzen [2]), oder aufrichten [3]), oder schließen [4]) ist die Grundlage aller Rechtsverhältnisse in einfachen Zuständen des alten Orients. Noch jetzt beruht bei den freien Stämmen der syrisch-arabischen Wüsten jeder Rechtszustand auf einer besonderen freiwilligen Uebereinkunft, einem Bunde. Zwei Stämme, die sich nicht bekriegen, die das Eigenthum gegenseitig achten, connubium und commercium gestatten wollen, schließen einen Bund [5]). Die Königswahl ist ein Bund zwischen dem Erwählten und dem Volke [6]). Stammhäupter verpflichten sich gegenseitig durch Bundesschließung [7]). Besondere Privatfreundschaften werden als Bruderbund beschworen [8]). Die Verschworenen eines Aufstandes sind in einem Bunde [9]). So kann sich das Wort bildlich weit über seine ursprünglichen Grenzen dehnen. Die religiöse Poesie redet von einem Bunde mit den eignen Augen [10]), mit den Steinen und dem Wilde des Feldes, mit dem Livjathan [11]). Die Priestereinkünfte, wie überhaupt jede einzelne Pflicht und jedes Recht innerhalb des großen Bundes, heißen bei A (Q.) selbst wieder ein „ewiger Salzbund“ [12]). Selbst Gottes Ordnung in der Natur heißt in der prophetischen Sprache ein Bund mit ihr [13]).

Solche Bundesschließungen geschahen von Alters her durch feier-

---

[1]) ברית. Nicht immer. In den Psalmen findet sich dieses Bild verhältniß mäßig selten. [2]) נתן ברית.

[3]) הקים ברית bedeutet nicht bloß aufrecht halten, sondern auch aufrichten. Beide Ausdrücke bei A (Q.) Gen. VI, 18. IX, 9. 11. XVII, 2. 19. 21.

[4]) כרת ברית ὅρκια τέμνειν nach der gleich zu berichtenden Sitte des Zerstückens der Opferthiere (bei B (J.) Gen. XV, 18) für gewöhnlich mit עם oder את verbunden, in der Zeit des Exils mit ל. (Jerj. XXXII, 40. Ezech. XXXIV, 25. B. Jes. LV, 3. LXI, 8.)

[5]) Gen. XXI, 32. XXXIV, 15 f. Jos. IX, 6. 7. 11. 16 (15). 1 Sam. XI, 1. vgl. Jud. III, 6. IV, 17. So wird Ex. XXIII, 32. XXXIV, 12 verboten, mit Kanaan und seinen Göttern einen Bund zu machen.

[6]) 2 Sam. III, 12. 21. V, 3. [7]) Gen. XIV, 13 (בעלי־ברית).

[8]) 1 Sam. XVIII, 3 ff. XX, 8. 16. 42. XXIII, 16 ff.

[9]) 2 Reg. XI, 4. [10]) Hiob XXXI, 1.

[11]) Hiob V, 23. XL, 28.

[12]) Lev. XXIV, 8. Num. XVIII, 19. XXV, 12.

[13]) Jerj. XXXIII, 20. 25.

Digitized by Google

liche Handlungen, z. B. ein gemeinschaftliches Mahl mit Opfern [1]), wobei das Blut des Opferthiers ursprünglich wohl von Beiden genossen, später als heiliges Weihe- und Bindemittel an die Bundschließenden gesprengt ward [2]), oder das Essen von Salz, das noch heut zu Tage bundschließend ist [3]). Die ausführlichste Darstellung einer solchen Feierlichkeit ist bei Jeremjah gegeben [4]), wenn er beschreibt, wie sich das Volk zur Freilassung hebräischer Sclaven im Tempel Gottes feierlich verpflichtete. Die Stelle erklärt und ergänzt zugleich Gen. XV, 8 ff. Der Mittelpunkt der Handlung ist eine symbolische Schwurform. Geopferte Thiere werden zerstückt und die Hälften einander gegenübergelegt. Dann schreiten die Bundschließenden hindurch und rufen sofern sie die Bundesverpflichtungen verletzen das Schicksal dieser Thiere auf ihr Haupt herab. Denn keineswegs sollen die beiden Hälften die beiden bundschließenden Parteien darstellen, die Gott als Flamme hindurchgehend einigt. In Gen. XV ist ja Gott selbst die eine der bundschließenden Parteien, und in der Stelle bei Jeremjah geht keine Flamme zwischen den Thierhälften hindurch. Es ist einfache Schwurform, ähnlich der symbolischen Versendung zerstückelter Leichname oder Opferthiere, durch die man den Fluch gleicher Vernichtung auf die Häupter der Säumigen herabrief [5]). Ueberhaupt sind ja Bund und Schwur ursprünglich nicht wesentlich verschieden. Auch jene alte Schwurform, das Darbringen von 7 Opferthieren als Schwurzeugen, wovon das Wort נשבע herkommt, ist ganz verwandt [6]). Ein Bund wird auf Grundlage der Bundesverpflichtungen „der Worte des Bundes" geschlossen [7]). Sofern dieselben niedergeschrieben sind, heißen sie Tafeln, Buch des Bundes [8]). Und häufig hatte der Bund wohl auch ein bestimmtes äußeres Wahrzeichen, das Zeichen des Bundes. Die Vorstellung, daß Gottes Verhältniß zu Israel auf einem Bunde ruhe, zeigt sich schon, wenn der König Josia auf Grund des Deuteronom auf's

---

[1]) Gen. XXXI, 46. 54. (Bundschließen durch Kleidertausch 1 Sam. XVIII, 3 f. vgl. Ilias VI, 230 ff.) [2]) Ex. XXIV, 8 דם־הברית.

[3]) Num. XVIII, 19. 2 Chron. XIII, 5 ברית־מלח vgl. Lev. II, 13 (nicht soll (bei dem Opfer) aufhören das Salz des Bundes deines Gottes).

[4]) Jerj. XXXIV, 8. 18. [5]) Jud. XIX, 29. 1 Sam. XI, 7. Ilias III, 298. (Doch mag ursprünglich das Opfermahl getheilt sein, und der gemeinsame Genuß beide Parteien geeinigt haben vgl. Exod. XXIV, 8.)

[6]) Gen. XXI, 28. vgl. 23 f. 27. 32 (31 נשבע). XXVI, 28—32, wo אלה und ברית abwechseln. Vgl. auch Ps. LXXXIX, 4.

[7]) Ex. XXIV, 7 f. XXXIV, 27.

[8]) Ex. XXIV, 7. XXXI, 18. XXXIV, 29. Deut. IX, 9.

Digitized by Google

Neue einen Bund mit Gott schließt[1]), und wenn der Prophet Jeremjah die Vollendung des Heils als einen neuen Bund ansieht, den Gott in neuer Weise mit seinem Volke schließen will[2]).

2) Auf das Verhältniß einer in Gottes freier Gnade begründeten gegenseitigen Uebereinkunft zwischen Gott und dem Volke wird zurückgeführt, was Israel von Gegenwart und Zukunft des Heiles besitzt. Schon bei C (E.) und seinen Quellen ist das an die Stelle der volksthümlichen Anschauung von einem Naturverhältniß Jahves zu Israel getreten. Israel weiß also, daß es kein Heil giebt, das nicht frei empfangen wäre und nicht auch das Volk sittlich verpflichtete. Es steht seinem Gott nicht gegenüber wie ein Gegenstand der Willkühr oder der bloßen Billigkeit. Es weiß, daß Gott ihm gegenüber nicht den Zorn frei walten lassen, sondern es nach bestimmtem Recht und Maaß behandeln wird[3]). Und so kann es eine Gerechtigkeit in diesem Volke geben. Dabei hat Israel natürlich nicht gemeint, sich mit Gott auf den Fuß gleichen Rechtes stellen zu dürfen. Auch der Sieger macht mit dem Besiegten einen Bund, ihn zu schonen[4]), so daß reine Gnade und Güte des einen Theils die Bedingung des Bundesverhältnisses sind. Aber immer liegt doch ein gewisses Verhältniß der Gleichheit, eine gegenseitige Verpflichtung vor. So will Gott nach der Erzählung bei B (J.) um seines Bundesverhältnisses willen dem Abraham wichtige Entschließungen, wie das Gericht über Sodom, nicht vorenthalten[5]). Ein Volk, das mit Gott im Bunde steht, kann Offenbarungen von ihm erwarten.

Der eigentliche Bund, auf dem Israels Heilsstellung beruht, ist der große Bund von Sinaj, der etwas schlechthin Neues schafft[6]). Gott, der Israel erlöst, es aus Aegypten erkauft hat durch seine Machtthaten[7]), hat ihm auf Grund dieses seines Rechtes und dieser seiner Erprobung als Heilsgott den Bund angeboten[8]), und das Volk hat denselben in freudigem Glauben angenommen[9]). Und auch durch die Sünde des Volkes hindurch wird er erneuert und bildet fortan die bleibende Grundlage alles Heils in Israel[10]). So will die Gesetzgebung des Deuteronom nichts Anderes sein als eine neue Zusammenfassung dieses Bundes[11]). Aber nach dem Glauben der

[1]) 2 Reg. XXIII, 3. [2]) Jerj. XXXI, 30 ff.
[3]) Jerj. X, 24. XXX, 10 f. XLVI, 28. [4]) Jos. IX, 6 ff. (Exod. XXIII, 32. XXXIV, 12. 15). [5]) Gen. XVIII, 17.
[6]) Ex. XIX, 5 f. vgl. Deut. V, 1. 3. [7]) Ex. XV, 13. 16. XIX, 4.
[8]) Ex. XIX, 3 ff. [9]) Ex. XIX, 8.
[10]) Ex. XXXIV, 27 f. [11]) Deut. IV, 1 ff.

Digitized by Google

Gemeine hat dieses Verhältniß Gottes zu dem heiligen Volke nicht erst damals begonnen, sondern ist schon vom Anfange an mit den Vätern dieses Stammes angeknüpft. Allerdings hat erst die letzte große Geschichte der Urzeit bei A (Q.) das absichtsvoll und planmäßig entwickelt, und in großartig zusammenfassendem Plane die ganze Geschichte der Welt als Entstehungsgeschichte des Heils in Israel dargestellt. Eigentlich ist schon die Schöpfung selbst Gründung eines Bundes. Der Sabbath, das Zeichen des Bundes zwischen Israel und Gott, wird auf die Schöpfungsthat zurückgeführt [1]). Deutlicher wird ein Bundesverhältniß mit der neuen, aus der Arche gekommenen, Menschheit berichtet [2]), das ihr als Bestätigung des Schöpfungssegens [3]) gegenüber dem schrecklichen Gedanken einer neuen Alles vernichtenden Fluth, eine ununterbrochene Fortdauer gewährleistet. Seine Bedingung ist die Enthaltung vom Blut und die Heilighaltung des Menschenlebens [4]), sein Wahrzeichen der Regenbogen, an dem Gott seines Bundes gedenken will und der den Menschen diesen Bund immer auf's Neue versiegeln soll [5]). Das Hindurchleuchten des ewigen Lichtes durch die Wasser des Himmels ist ein Zeichen, daß sie nicht zu einer ununterbrochenen Fluth des Gerichtes werden, sondern dem Lichte wieder weichen sollen. Dieser Bund mit der Menschheit verengt sich zu einem besonderen Bunde mit Abraham und wird so aus einem Naturverhältnisse zu einer sittlich-religiösen Gemeinschaft mit der Familie erhoben [6]), aus der sich ein Heilsvolk entfalten soll. Darum hat er eine bestimmte national-religiöse Verheißung [7]). Freilich tritt nach der ganzen Denkweise von A (Q.) der religiös-sittliche Factor hinter dem national-theokratischen, dem Besitze des Landes Kanaan und der Verheißung von Königen aus Abrahams Nachkommenschaft, noch ganz zurück. Das Zeichen dieses Bundes ist die Beschneidung [8]), seine Bedingung der einfache fromm-sittliche Wandel [9]). Der Bund am Sinaj erweitert dann diesen Väterbund zum sittlich begründeten Bunde Gottes mit dem Volke [10]). Diese Vorstellung bei A (Q.) ist der Sache nach die gleiche, wie bei allen Erzählern der Urgeschichte, wenn auch der be-

[1]) Ex. XXXI, 13. 16. 17.
[2]) Gen. VI, 18. IX, 1 ff. 9 ff.
[3]) Gen. IX, 1 ff. 7 (I, 27 ff.)
[4]) Gen. IX, 4—7.
[5]) Gen. IX, 12—17.
[6]) Gen. XVII, 1 ff. vgl. Ex. II, 24. VI, 4—8.
[7]) Gen. XVII, 5—9.
[8]) Gen. XVII, 10 ff. (auch geradezu selbst ברית genannt V. 10).
[9]) Gen. XVII, 1.
[10]) Ex. XIX. XXXIV.

Digitized by Google

sondre Gedanke des Bundes mit den Vätern dort in dem allgemeineren der Gnadenwahl noch beschlossen liegt [1]).

3) Durch den Bund am Sinaj hat Gott das ganze Volk zu einem besonderen Verhältnisse religiös-sittlicher Art mit sich bestimmt. Die ganze Völkerwelt hätte ihm zu Gebote gestanden, eben darum konnte er frei sich ein Volk zu besonderem Dienste erwählen [2]). Er erwählte das Volk, dessen Ahnen schon in Gemeinschaft mit ihm gestanden [3]). So ward der Gott aller Welt zum Gott dieses Volkes [4]). Eines besonderen Verhältnisses zu Gott ist sich Israel auch in den verwirrtesten Zeiten seiner alten Volksgeschichte stets bewußt gewesen, wenn auch gewiß mehr im Sinne einer in Naturverhältnissen begründeten Zusammengehörigkeit. Jetzt wird dasselbe geschichtlich und sittlich verstanden. Wenn in der älteren Sprache Kanaan als solches Gottes heilige Wohnung und der Berg seines Erbtheils heißt, dessen Heiligkeit er allmächtig schützt [5]), so ist nun das Volk die Versammlung, Gemeine Jahves [6]). Nicht bloß der Tempel ist Gottes Haus, „der Ort der Wohnung, den Du Herr gemacht, das Heiligthum des Herrn, das Deine Hände bereitet" [7]), sondern Israel selbst ist „Gottes Erbtheil" [8]), sein Eigenthum aus allen Völkern [9]). In der Sprache der alten Zeit war die Zugehörigkeit Israels zu Jahve am liebsten unter dem Bilde des Eigenthums und des Herrscherrechts vorgestellt. Die Kriege des Volkes gegen auswärtige Feinde sind „Gottes Kriege" [10]). Eine Sünde oder ein Schaden in Israel lassen „die Feinde Gottes lästern" [11]). Gott ist es, dem der Kriegsbann Israels zu Hülfe kommt „unter den Helden" [12]). Gott klingt der Gruß entgegen, der dem Könige gebührt „herrsche Gott für ewig" [13]). Der Fluch gegen ihn ist Majestäts-

---

[1]) Gen. IX, 26. XII, 2 ff. XV, 5 ff. XXII, 15 ff. ꝛc.
[2]) Ex. XIX, 5 (כי). [3]) Ex. VI, 3. 4.
[4]) Ex. VI, 7. XV, 16. vgl. III, 10. VII, 16.
[5]) Ex. XV, 17. 1 Sam. XXVI, 19 (Ps. CVI, 38. Num. XXXV, 33. Befleckung des Landes).
[6]) עדה und קהל Jud. XX, 2. Num. XVI, 3. XX, 4. XXVII, 17. (zu den Ausdrücken Lev. VIII, 3. 5. IX, 5. XVI, 5. 33. Num. X, 7. XIV, 5. vgl. Lev. VIII, 4. Num. VIII, 9. XVI, 3. XX, 2).
[7]) Ex. XV, 17 (Ps. II, 6).
[8]) Gottes Haus Num. XII, 7. Hos. VIII, 1; sein Erbe 2 Sam. XIV, 16. XX, 19. XXI, 3. 1 Sam. X, 1, — besonders der Ausdruck Ex. XXXIV, 9 (נחלתנו).
[9]) Ex. XIX, 5. 6. [10]) 1 Sam. XXV, 28. Auch ein Joab führt seine Kriege in solchem religiösen Sinne 2 Sam. X, 11. 12.
[11]) 2 Sam. XII, 14. [12]) Jud. V, 23.
[13]) Ex. XV, 18. vgl. Ps. XVIII, 47.

Digitized by Google

verletzung [1]). Das weltliche Königthum in Israel erscheint der späteren Frömmigkeit als ein „Verwerfen" Gottes [2]). Jeder Eid in Israel ist ein „Schwur bei Gott" [3]). — Dieser Glaube war in den älteren Zeiten ziemlich äußerlich mit der Vorstellung von einer räumlichen Gegenwart Gottes verbunden. So fragt das Volk offenbar mit Rücksicht auf die heilige Lade „ist Jahve in unsrer Mitte oder nicht?" [4]). So steigt Moses zu Gott hinauf und berichtet ihm wie dem unnahbaren Herrscher [5]). Der aus prophetischen Gedanken hervorgegangene Glaube aber weiß nur von einer besondren Beziehung Israels zu Gott, sowie davon daß Gott um Israels willen den irdischen König Israels segnet [6]). Der schönste Ausdruck dieses Verhältnisses ist der Sohnesname, den Gott auf Israel legt [7]). Verwandt ist der Gedanke des Ehebundes, der sowohl als ausdrückliches Bild wie in Anspielungen den Sprachgebrauch der Propheten vielfach beherrscht [8]).

Nach A (D.) besteht zwischen Gott und Israel durch den Bund ein Verhältniß innigster Liebe und Sorge, aber auch ausschließenden Besitzrechtes. Gott will das Volk in aller äußern Noth und allen inneren Schwierigkeiten mit seiner allmächtigen Hand zu seinem wahren Besten leiten, ihm seinen Willen kund thun, ihm Gesetze nach seiner Weisheit geben, im Gottesurtheil Verborgenes an das Licht ziehen [9]), kurz es als Eigenthumsvolk unter der Völkerwelt behandeln. Dem entspricht andrerseits, daß Israel mit Allem was ein Volksleben ausmacht in den Dienst Gottes tritt. Was sonst die Priester sind, die für Gottes Dienst geweiht werden, das soll hier ein ganzes Volk sein [10]), ein heiliges, d. h. ein zum ausschließlichen Eigenthum Gottes bestimmtes Volk, ein Volk, das Gott heiligt [11]), d. h. zu seinem besondern Eigenthume sich bereitet, und das der Würde Gottes äußerlich und sittlich entsprechen muß als ein Königreich von Priestern. In diesem Volke darf es keine Priesterschaft geben, die das übrige Volk als profan von der Verbindung mit

---

[1]) Ex. XX, 7. 1 Reg. XXI, 10 (Lev. XXIV. 11 ff.).
[2]) 1 Sam. VIII, 6 ff. Jud. VIII, 23. [3]) Ex. XXII, 10. Jos. II, 12.
[4]) vgl. 1 Sam. IV, 3 f. [5]) Ex. XIX, 3. 8. vgl. 19. 20. 21. XX, 19.
[6]) 2 Sam. VII, 23 f. vgl. V, 12. [7]) Bei B (J.) Ex. IV, 22 f. heißt Israel nur Gottes erstgeborner Sohn. Ausschließender ist der Ausdruck Deut. I, 31. VIII, 5. XXXII, 18. Hos. XI, 1.
[8]) Hos. I—III. Jerj. II, 20. III, 1. 13. XIII, 27. Ezech. XVI. vgl. Exod. XXXIV, 15 f. Num. XV, 39 (זנה). [9]) Lev. XVII, 10. Num. V, 18 ff.
[10]) Ex. XIX, 6. Lev. XI, 44 f. XIX, 2. Num. XV, 40.
[11]) Lev. XX, 8. 24. XXII, 9. 16. 32. Exod. XV, 16.

Digitized by Google

Gott ausschlösse, so scharf auch andrerseits bei A (D.) die ausschließlichen Priesterrechte auf den cultischen Verkehr mit Gott betont werden, und so befangen er auch in allen Stücken ist, die das Recht zur Berührung der Heiligthümer angehen. So z. B. in der Verpflichtung zur Zahlung eines halben Seckels für jeden Kopf als „Deckung", Ex. XXX, 11—16, um die Unwürdigkeit des Volkes zum Dienste Gottes zu bekennen und zu sühnen. So in der schroffen Abweisung der Versuche des Volkes, sich den Leviten, der Leviten sich den Aaronskindern gleich zu stellen Num. XVI. XVII.

Als heiliges Volk muß sich Israel in seinem ganzen Volksleben erweisen. Das wird mit immer steigender Folgerichtigkeit in den verschiedenen Gesetzgebungen gefordert, die auf alten Volksanschauungen ruhend, bei B (J.), C (E.) und im Deuteronom in ihren Grundzügen vorgezeichnet, in den Heiligkeitsgesetzen und in dem Gesetzbuche bei A (D.) ihren Abschluß finden. In den beiden Bundessacramenten der Beschneidung und des Passah erhält jeder Sohn dieses Volkes seine Weihe für Gott. Das Leben wie das Eigenthum wird als Gott gehörig angesehen. Die Verhaftung des Lebens an Gott stellt sich in der Lösung oder Darbringung der Erstgeburt dar, die A (D.) in seiner Art mit der stellvertretenden Darbringung des Stammes Levi in Verbindung bringt [1]). Die Weihung des Eigenthums wird in den Zehnten [2]), Erstlingen [3]), Dank- und Gelübdeopfern zum Ausdruck gebracht. So wird auch die Zeit in den Sabbathen und Festen als Gottes Eigenthum in seinen Dienst zurückgestellt. Das Volk soll an solchen Tagen mit Geschenken seinem Könige nahen [4]). So darf in Israel kein hebräischer Sclave sein. Denn die Israeliten sind von Gott erkaufte Knechte. Keiner aus diesem Volke darf seiner Freiheit beraubt werden, die schon Gottes Eigenthum ist. Mit jedem 7. Jahre soll der Knecht das Selbstbestimmungsrecht über seine Person wieder erlangen und darf nur frei sich zu beständigem Dienste verpflichten. Ja selbst die Geldforderungen sollen mit diesem 7. Jahre

---

[1]) Ex. XIII, 1 ff. vgl. 12 ff. XXII, 29. XXXIV, 19 f. Num. XVIII, 15 ff. Lev. XXVII, 26. vgl. Num. III, 11. 41. 44. VIII, 16 f. Deut. XV, 19 ff. Daß der Volksaberglaube vor dem Exil die wirkliche Tödtung der menschlichen Erstgeburt an sich für wirksamer hielt, ist psychologisch sehr leicht zu verstehen (Jerj. VII, 31. XIX, 5. Mich. V, 7. 2 Reg. III, 27). In der Erstgeburt fließt das Blut des Stammes am reinsten.

[2]) Deut. XXVI. Lev. XXVII, 30.

[3]) Lev. XIX, 23. XXIII, 10. 15. 18. Num. XV, 20 f. vgl. Exod. XXIII, 19. XXXIV, 26 (Num. XVIII, 12).

[4]) Exod. XXXIV, 21 ff.

Digitized by Google

ungültig sein [1]). Der Acker darf nicht endgültig verkauft werden. Er ist nur Lehen, nicht Eigenthum. Nur sein Nießbrauch darf käuflich übertragen werden [2]). Die Israeliten sind für die nachexilische Frömmigkeit Fremdlinge, Anwohner bei Gott (S. 299. N. 1).

Der Einzelne kommt zunächst nur als Glied seines Volkes in Betracht. Das gehört ja überhaupt zur antiken Anschauung. Aber in Israel tritt es doch mit besondrer Betonung hervor. Das Gesetz ist von Anfang an an Israel das Volk gerichtet [3]), und auch das zweite Gesetz redet Israel an [4]). Jedes Einzelnen Würde und Pflicht ist in dem Wesen und Berufe des Volkes von selbst gegeben [5]). Erst seit Jeremjah und Ezechiel tritt die sittliche und religiöse Persönlichkeit des Einzelnen mehr hervor, und das Gesetz geht auf diesen Gesichtspunkt nicht ein, wie auch die meisten Psalmen aus der Seele der Gemeine reden. Der Israelit braucht nur in den Zusammenhängen zu bleiben, in die er hineingeboren ist. Die Geburt aus dem Fleisch macht zum Gerechten. So ist die erste Tugend des echten Israeliten die unbedingte ehrfurchtsvolle und hingebende Liebe zu dem Gott, dessen Eigenthum das Volk ist [6]). Die ältere Zeit dachte mehr an ein charaktervolles Eintreten der ganzen Persönlichkeit für den Gott Israels und für die Besonderheiten des Volks, an ein Eifern für Jahve und sein Volk und ein gewissenhaftes Halten an den Lebensformen Israels. Die Zeit seit dem Deuteronom denkt mehr an ein wirkliches innerliches Verhältniß [7]). Die schwerste Sünde des Volkes ist, sich einem andern Gott zu eigen zu geben. Das ist Bundesbruch und verlangt Austilgung oder einen neuen Bund aus Gottes Gnade [8]). So erklärte sich die Geschichtsanschauung der jüdischen

---

[1]) Schon Exod. XXI, 2 f. Deut. XV, 12 f. (1 ff. שמטה). Daß man nach der deuteronomischen Gesetzgebung diese großartige Idee wirklich durchzuführen versuchte, zeigt Jerj. XXXIV, 8 ff., zugleich aber, daß sie damals in dieser Form neu war und an dem Eigennutze der Reichen scheiterte. Auf ein sehr unerbittliches Ausüben des Schuldrechtes in älterer Zeit weist 2 Reg. IV, 1 ff. hin. Die vollständige Ausprägung Lev. XXV, 29—35.

[2]) Lev. XXV, 13 ff. 23 die Halljahrsbestimmung. Wie tief die Heiligkeit des Stammerbes in das alte Volksbewußtsein eingewurzelt war, zeigt Naboth's Weigerung sein Erbgut zu verkaufen 1 Reg. XXI, 3 ff.

[3]) Exod. XX, 12. [4]) z. B. Deut. VI, 4. XX, 3.

[5]) Der Plural in der Anrede mag immer auf spätere Bearbeitung weisen (Wellh.).

[6]) Am stärksten im Deuteronom VI, 5. X, 12. XI, 1. 13. 22. XIII, 4. XIX, 9. XXX, 16. 20. vgl. Georg Winter Die Liebe zu Gott im Alten Testament (Zeitschr. f. altt. Wissensch., ed. Stade IX. 2. 211 ff. 1889).

[7]) Jos. XXIII, 11. XXIV, 14 f. 19—29.

[8]) Exod. XXXIV, 10 ff. vgl. 2 Reg. XXIII, 3.

Digitized by Google

Gemeine die Niederlagen und Unglücksfälle des Volkes [1]). Nach dem Gesetze soll der Götzendiener sterben [2]) und jede Versuchung zum Götzendienste soll unerbittlich aus dem Wege geräumt werden [3]). Götzendienst ist Buhlerei [4]), ist das „Böse in Gottes Auge“ [5]). Und die Gesetzgebung sieht auch in jeder Untreue gegen die heiligen Lebens- und Cultusformen der Gemeine eine unerträgliche Verletzung des Bundes. Gewiß hat auch die alte Sitte schon von einem echten Israeliten Treue gegen seines Volkes Eigenart verlangt [6]). Und die Propheten haben mit Ernst auf Israels Sitte und Brauch gehalten [7]). Aber seit A (D.) hat das doch einen ganz anders ausgeprägten Character [8]). Bei ihm ist Gottesdienst und tägliches Leben Israels an feste unabänderliche Formen geschlossen. Aarons Söhne sterben, als sie ungeweihtes Rauchwerk bringen [9]). Bürgerliches, sittliches und ceremoniales Leben durchdringen sich hier in einzigartiger Weise. Auch das Geringste ist nicht gering, das Größte nichts Besonderes. Freude und Leid, Neigung und Widerwillen Israels empfangen eine von dem Leben andrer Völker abweichende Färbung. Der Israelit soll diese Aufgaben seines Volks überall geistig, ja auch sinnlich vor Augen haben [10]).

4) In diesem Wesen des Heilsbewußtseins der Gemeine liegt seine Verflechtung mit dem Volksbewußtsein, und zugleich die eigenthümliche Veränderung des alten naiven Particularismus. In der alten Zeit war das religiöse Hochgefühl mit dem kriegerisch-nationalen Selbstgefühle auf's engste verflochten, wie schon die Stimmung des Deborahliedes und die religiöse Auffassung der Kriege Gottes deutlich genug zeigen. Jahve ist Israels Gott, und Israels Religion hängt an dem Bestand seines Staats. Und das ist in der Zeit der Propheten keineswegs verloren gegangen, und aus den Liedern des Volkes hören wir es bis in die späteste Zeit. Die Veränderung liegt nur darin, daß was zuerst wie ein selbstverständliches Naturverhältniß gedacht ward, seit den Propheten als durch Gottes Gnade und durch des Volkes sittlich religiöse Stellung bedingt erscheint,

---

[1]) Jud. II, 14. 20. III, 8. 12. IV, 2. VI, 1. Ezech. VI, 13 f.
[2]) Ex. XXII, 20. XXIII, 13. Lev. XVII, 7. [3]) Ex. XXIII, 24 ꝛc.
[4]) Ex. XXXIV, 15. Lev. XVII, 7. XX, 5. Num. XIV, 33. Jud. II, 17. 2 Reg. IX, 22. [5]) Jud. II, 11. IV, 1. VI, 1. X, 6. XIII, 1.
[6]) z. B. Jud. XIX, 12. 1 Sam. XXVI, 19. [7]) Jes. II, 6 ff. VIII, 19. Hos. V, 7. 11 ff. Jerj. XXXV. Ezech. VIII. Deut. XVIII.
[8]) Ex. XXIII, 32. XXXIV, 11 ff. Lev. XVIII, 1 ff. XX, 26. (Deut. VII, 2).
[9]) Lev. X, 1 ff. [10]) Num. XV, 37 ff.

Digitized by Google

und daß wiederum die nachexilische Zeit statt an Nation und Staat an die Gemeine des Gesetzes und des wahren Cultus denkt [1]). Aber immer ist der Einzelne nicht als solcher gedacht, sondern in der Gemeinschaft, die ihm seine Stellung zu Gott vermittelt, und an die sich Gottes Gesetz redend wendet [2]). Und immer wird nur in diesem heiligen Kreise wahres Heil möglich gedacht.

So ist für den Glauben der nachexilischen Gemeine das Verhältniß Jahves zu seinem Volke ein eben so enges und ausschließliches wie für das Israel der Zeit Davids. Wenn schon das Deuteronom die Vorstellung hat, daß Jahve Israel sich vorbehielt, als er den andern Völkern das Heer des Himmels zutheilte [3]), so spricht das Volk des Exils „Du, Gott, bist unser Vater, denn Abraham kennt uns nicht und Israel weiß Nichts von uns“ [4]). Gott hat Israel geliebt und Esau gehaßt [5]). Das Land der Heiden ist ein befleckes Land, und sie sind die Thoren, die Gott nicht kennen und ihn befehden [6]). Israel ist Fremdling und Anwohner bei Gott [7]). An des Volkes Sieg hängt Gottes Ehre [8]). So wenig man an Gottlosigkeit oder an eine ewige Verdammniß aller Nichtisraeliten gedacht oder in den vormakkabäischen Zeiten eine solche Vorstellung auch nur verstanden hat, so entschieden ist doch das Heil der Gegenwart ein ausschließlich israelitisches und die Ausdehnung im universalistischen Sinne ist nur eine eschatologische Hoffnung. Aber Israels Heil ist nicht mehr, wie in den Urzeiten, als unabänderlich durch Naturverhältnisse gegebenes gedacht. Das hatte die prophetische Predigt von dem Gerichte über sein ungetreues Volk ein für alle Mal unmöglich gemacht [9]). Nur die Gerechten im Volke, der Gottesknecht, die treue Gemeine des Gesetzes, die reines Herzens sind, die „den Bund geschlossen über'm Opfer“ [10]), sind wirklich des Heils gewiß, das der Bund darbietet, den Gott mit Israel geschlossen hat [11]).

[1]) Deut. IV, 7. 32 ff. V, 2—4. VI, 22. VII, 6. 13. 19. 23. Jerj. II, 3. 6. XI, 15 f. XII, 7. 9. XIII, 11. 17. Ezech. XVI, 1 ff. XX, 5 ff. 11. 13. 21. vgl. Ps. I. XIX, 8 ff. LXXXIX. CXIX.

[2]) Deut. VI, 4. IX, 3. XX, 3. XXVII, 9.

[3]) Deut. IV, 7. 19. 20. VII, 6. Ps. CXVII, 19 f.

[4]) B. Jes. LXIII, 16. [5]) Mal. I, 2. II, 5.

[6]) (Amos VII, 17. Hos. IX, 3.) Ps. LXVI, 3. 7. LXVIII, 2. LXXIV, 4. 23. LXXXIII, 3. [7]) Ps. XXXIX, 13.

[8]) Deut. IX, 28. B. Jes. XLV, 4. 13. Num. XIV, 13 ff.

[9]) Wenn Amos III, 2 betont, daß Jahve nur Israel kenne von allen Nationen der Erde, so will er damit begründen, daß Gott dieses Volk am strengsten richtet. [10]) Ps. L, 5. LXXIII, 1. 15. CXVI, 15.

[11]) Deut. XXX, 15. XXXIII, 29. Jerj. XXI, 8. XXXI, 3. B. Jes. XL, 10. 27. XLI, 8. XLIII, 4. 22. XLIV, 1. XLV, 4. 13 f. u. o.

Digitized by Google

5) Aus dieser volksthümlichen Bestimmtheit der Frömmigkeit wird in den letzten Zeiten Israels ein starr gewordener spröder Volkshochmuth gegenüber der „gottlosen" Heidenwelt. Aus dem nationalen Hochgefühle und der energischen Abweisung der feindlichen Welt wird ein wirklicher Fremdenhaß. Das vorexilische Israel hat sich nie sehr ängstlich von der Gemeinschaft mit fremden Völkern abgeschlossen. Die prophetische Rede richtete sich viel entschiedener gegen die Welt in Israel als gegen die außerisraelitische. Und die Hoffnung Israels, so entschieden sie auch die Herrscherstellung des Volkes festhielt, schloß doch in ziemlich weitherzigem Sinne die ganze Menschheit zu einer Gottesgemeinschaft zusammen. Anders in den letzten Jahrhunderten vor Christus. Die Gemeine fühlte sich in ihrer Treue gegen das Gesetz Jahves trotz aller einzelnen Bußstimmungen doch gegenüber den Heiden als das gerechte Gottesvolk. So sieht es seine Geschichte an: „Tastet meinen Gesalbten nicht an und thut meinen Propheten kein Leid" [1]). Israel ist Gottes Turteltaube [2]), Israels Land ist „das Kleinod" [3]). Die Israeliten sind die Heiligen Gottes [4]), mit dem Himmelsheere parallel gestellt [5]). Zu ihrer Errettung müssen die unerhörtesten Wunder geschehen [6]); ihre Leiden sind nur Prüfung [7]). Die wunderbare Verherrlichung der Juden unter den Heiden legendenhaft auszuschmücken, wird ein Lieblingsgegenstand der Erzählungsbücher [8]), und damit hängt das Streben zusammen, den Gott Israels als den höchsten Gott auch von den Heidenkönigen bekennen und verherrlichen zu lassen [9]).

Und was das Volk von den Heiden gelitten hatte und immer auf's Neue litt, das bildete den Gegensatz zu den Weltvölkern zu einer früher wenigstens nur vereinzelt vorkommenden Leidenschaft und Härte aus. Mit dem Nationalstolze und der Mißachtung des Fremden wuchs die Erbittrung gegen das Fremde. Es begann die Zusammenwerfung von Nichtisrael und Widerisrael. Die Heiden sind Gottes Feinde, ein thörichtes Volk [10]). Gott wird gebeten, seinen Zorn auszugießen auf die Völker, die ihn nicht kennen, ihnen siebenfältig zu vergelten [11]). Das Land der Heiden ist das „fremde Land,

[1]) Ps. CV, 15 (37). 1 Chron. XVI, 22.
[2]) Ps. LXXIV, 1—3. 19. [3]) Dan. VIII, 9. XI, 16. 41.
[4]) Dan. VII, 18. 21. 25. 27. VIII, 24. XII, 7. [5]) Dan. VIII, 10.
[6]) Dan. I, 16 ff. II, 25 ff. [7]) Dan. XI, 35. XII, 10 f.
[8]) Dan. II, 46. 48. IV, 5. 6. 15. V, 11. 14. 29. Esth. IX, 1 ff. (2 Makk. IX, 17). [9]) Dan. II, 47. III, 26. 28—33. IV, 1 ff. 31—34. VI, 26. 27. [10]) Ps. LXXIV, 10. 18. 22. [11]) Ps. LXXIX, 6. 12.

Digitized by Google

in dem man Gottes Lied nicht singen kann“ [1]). Die Widersacher der Juden gehen in allen Erzählungen schmählich zu Grunde [2]). Schon seit Esra beginnt diese Richtung. Die Uebertreibung der nationalen Idee führte zu der Zurückweisung der Samaritaner vom Bau des Heiligthums [3]), wodurch das ausgeschiedene Samaritanerthum zur Secte ward, bereit der aufstrebenden Gemeine mit allen Kräften zu schaden [4]), und Gegenstand eines so energischen Hasses, daß selbst der milde Sirachsohn sich von ihm übermannen läßt [5]). Ungemein stark wirkt diese Anschauung auf die ganze Erzählungsweise der Chronik. Von den Nordstämmen in ihrem eigenen volksthümlichen Reiche hat sie Nichts zu berichten. Die Bündnisse jüdischer Könige mit ephraimitischen werden als schwere Sünde aufgefaßt, der sogleich Unglücksfälle auf dem Fuße folgen [6]). Amazia muß die 100,000 Kriegsleute, die er aus dem Nordreiche geworben hat, wieder entlassen, weil Gott Ephraim nicht erwählt, und Elias schreibt an Joram einen strafenden Brief wegen seiner Aehnlichkeit mit dem israelitischen Königsgeschlechte [7]). Das Volk „Israel“ mit seinen zwölf Stämmen erscheint als das Reich der jüdischen Könige und als die „Gefangenschaft“ in Babel [8]). Diese Uebertreibung des Nationalgefühls war auch die Ursache der Austreibung der fremden Weiber, mit der geschichtlich wieder das Erstarken des Samaritanerthums zusammenhängt [9]). Aber diese Richtung war nicht allgemein. Das Buch Ruth spricht unbefangen und mit schöner Vorliebe von der moabitischen Stammmutter des Davidshauses [10]), während in Esra's und Nehemjah's Augen die Ehe mit Weibern aus den Nachbarvölkern als Verbindung mit eines fremden Gottes Tochter [11]), als

---

[1]) Ps. CXXXVII, 4. [2]) Dan. III, 22. VI, 24. Esth. VIII, 11 ff. IX, 1 ff. 19 ff. [3]) Esra IV, 2. Neh. II, 20.
[4]) Esra IV, 2 ff. Neh. II, 19. IV, 1 f. [5]) Jes. Sir. L, 28.
[6]) 2 Chr. XIX, 2. XX, 35 ff. XXV, 7 (vgl. damit 1 Reg. XXII, 49 ff.).
[7]) 2 Chr. XXI, 11 ff. XXV, 7 ff.
[8]) 2 Chr. XIX, 4. XXX, 5. 11. 18. XXXIV, 6.
[9]) Esra IX, 1 ff. X, 1 ff. Neh. XIII, 23 ff. vgl. Neh. IX, 2. X, 28. 30. XIII, 28—30. An sich mögen beide Maßregeln zu ihrer Zeit nothwendig gewesen sein, wenn die neue Schöpfung eigenartig bleiben und eine Zukunft haben sollte. (Maleachi, der für israelitische Frauen in schöner Humanität sorgt, eifert gegen die Ehen mit Ausländerinnen II, 11—14.)
[10]) Ruth I, 4. 16. 22. II, 2. 6. 21. IV, 5. 10. 18—22. Vielleicht ist in den Büchern Jona und Ruth wirklich ein Widerspruch gegen den Geist, der die Reform Esra's trug, zu spüren. Im Gesetze werden nur kananitische Weiber verboten, nicht fremdländische ohne Ausnahme Exod. XXXIV, 11. 16. Deut. VII, 3. (Auffallend tolorant ist Deut. XXI, 11. ff. Num. XII, 1. ff.)
[11]) Vgl. Mal. II, 11. 15.

Digitized by Google

Verunreinigung des heiligen Samens, gilt, wegen deren entsetzliche Angst vor Gottes Strafgericht die Gemeine faßt. Aber die Richtung war gegeben, und sie hat Israels Entwicklung beherrscht und immer einseitiger bestimmt. Volle Ausbildung gewinnt sie in dem Hasse gegen Babel und Edom in Psalm CXXXVII, und gegen Syrien im Daniel. Hier ist der Zorn gegen das Gottfeindliche zweifellos stark mit der Gluth menschlicher Leidenschaft gemischt [1]). Ihr entschiedenstes Denkmal aber hat sie in dem Buche Esther, das zwar auch Gottes Vorsehung für die Seinen verherrlicht, aber daneben eine Stärke des Rachegefühls gegen die „den Juden Böses Wollenden“ [2]) und gegen den Amaleqiter Haman zeigt [3]), die sich nur aus einem versteinerten national-religiösen Bewußtsein erklärt. Selbst Maleachi legt auf Edoms bleibende Verwerfung und auf Gottes Haß gegen dieses Volk und sein „Frevelland“ einen ungleich stärkeren Nachdruck als frühere Zeiten [4]). Der heftigste Zorn trifft natürlich die heidenfreundliche Partei in Israel selbst, die Räuber, die Bundvergeßnen [5]). So geht hier deutlich der Weg zu dem „menschenhassenden Judenthume“. — Freilich daneben auch ein andrer, der zur Weltreligion weist. In vielen Kreisen zeigt sich entschieden eine Gleichgültigkeit gegen das bloß Nationale. So im Qoheleth und vor Allem in den „Griechischgesinnten“ der Freiheitskriege. Auch Jesus Sirach und das Buch der Weisheit, obwohl es bei Beiden nicht an lebhaften Aeußerungen nationalen Sinnes und Stolzes fehlt [6]), haben doch im Ganzen eine humane und universalistische Auffassung. Nicht sowohl die Abstammung von Abraham, als das Erfülltsein mit der Weisheit von oben ist das entscheidende Zeichen der Kinder Gottes. Und bei Philo, obwohl er fest an Israels Offenbarung und Hoffnung hält [7]), hat doch das besonders Jüdische kaum irgend welche Bedeutung.

Aber die eigentliche Kraft der religiösen Entwicklung neigte sich doch zu der andern Seite hinüber. Bei Baruch [8]) und im Buche

---

[1]) V. 7. 8. 9. vgl. CXXXIX, 21 ff. Esra IV, 1. Neh. IV, 4 ff. XIII, 1.
[2]) Esth. VIII, 11. 13. IX, 1—15 (19—32. vgl. Dan. VI, 24).
[3]) Esth. III, 5. VIII, 3. 5. [4]) Mal. I, 2—4. Die wohlwollende Stellung des Deuteronom zu Edom und Moab (II, 29) macht in der späteren Geschichtserzählung (Num. XXI ff.) ganz andern Auffassungen Platz.
[5]) Dan. XI, 14. 30. 32. vgl. 1 Makk. I, 12—16. II, 44. III, 5. 8.
[6]) Jes. Sir. XVII, 14 ff. XXXVI. L, 27 ff. Sap. Sal. XVII—XIX. Auch die griechischen Weisen haben die Verachtung der „Barbaren“ mit einer in ihren letzten Zielen rein humanen ethischen Anschauung zu verbinden gewußt.
[7]) Philo 727 A. B. 824 D. 825 B. 836 C. 910 ff. 930 ff. 937 A.
[8]) Bar. III, 36 f. IV, 1 ff.

Digitized by Google

Tobith[1]) tritt sie stark, aber noch in altteſtamentlicher Weiſe hervor. Die Makkabäerbücher geben den Erinnrungen eines verzweifelten Religionskrieges überall Ausdruck, und ſchärfen naturgemäß den Gegenſatz. Nach dem Esra graecus erſcheinen die Idumäer ſchon als die eigentlichen Zerſtörer des Heiligthums[2]). Dem Henoch iſt der beſte Theil der Menſchen Iſrael[3]), und die Kinder des Volkes heißen die Auserwählten[4]). Vor Allem aber zeigt das Buch Judith die rückſichtsloſe Ausbildung des Haſſes gegen die Fremden. Die Blutthat an Sichem (Gen. XXXIV), von dem Alten Teſtamente getadelt, gilt hier als ruhmwürdige That gegen die Fremden. Simeon und Levi gelten als „gottgeliebte Söhne", die den Eifer Gottes eiferten[5]). Die Heiden, die dem Geſchlechte Iſraels widerſtehen, ſind dem Fluche preisgegeben. Die That Judiths kann ja nur aus dieſem Geſichtspunkte als ſittlich aufgefaßt werden[6]). Dieſe Richtung, genährt an den Geheimbüchern und den ſpäten Pſalmen[7]), wurde mehr und mehr zur „phariſäiſchen" Leidenſchaft, zum verachtenden Haß gegen die Fremden als „Gottloſe". Das Volk nahm mehr und mehr den Character des „menſchenfeindlichen Volkes" an. Die wilde Begeiſterung der Kämpfe gegen die Römer und die Raſerei der Zelotenpartei ſind die ſtärkſten Ausbrüche dieſer Geſinnung. Was in den älteſten rauhen Zeiten der natürliche herbe Ausdruck theokratiſchen Volksgefühles geweſen war, das ward in dieſen Zeiten hoher Cultur zu einer künſtlich genährten, mit aller ſonſtigen Menſchenentwicklung in Gegenſatz tretenden Stimmung[8]).

Capitel 21.

Der Character des Heilsbewußtſeins in Iſrael.

Literatur: Dieſtel Die Idee der Gerechtigkeit im Alten Teſtamente (Jahrbücher f. deutſche Theologie 1860. 2. S. 176 ff.). Hermann Schultz Ueber die Gerechtigkeit aus dem Glauben im Alten und Neuen Teſtamente

[1]) Tob. I, 1 ff. XIII, 6. XIV, 7. [2]) Esr. gr. IV, 45.
[3]) Hen. XX, 5 (über ſie iſt Michael geſetzt).
[4]) Hen. XXXVIII, 1 ff. XXXIX, 6 ff. LXI, 4 ꝛc. [5]) Jud. IX, 2 ff.
[6]) Jud. XVI, 17. 20. [7]) In den Pſalmen Salomo's tritt dieſe Geſinnung beſonders hervor VII, 8 f. VIII, 41. IX, 16. XII, 7. XIV, 3. 5. XVIII, 1–5. Im vierten Buche Eſra iſt VI, 55–58. XIII, 39 als Ausdruck geſteigerten Gefühls für die Reinheit Iſraels zu beachten. [8]) Duhm S. 146.

Digitized by Google

(Jahrb. f. d. Theologie 1862. S. 510 ff.). Hofmann Schriftbeweis I, 581 ff. A. Ortloph Ueber den Begriff von צֶדֶק und den wurzelverwandten Wörtern im 2. Th. des Propheten Jes. (Zeitschr. f. luth. Theol. 1860. 401 ff.). Emil Kautzsch Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauche. Tübingen 1881 (Festschrift, 6. März). Smend S. 393—423.

1) In den älteren Schriften des Alten Testamentes wird Niemand eine auf philosophische Sebstbeobachtung oder theologisches Nachdenken gegründete Ansicht über das Wesen der Heilsstellung des Israeliten zu Gott erwarten. Der Israelit, der in den Ordnungen und Sitten seines Volkes lebte, hat sicher ohne weitern Zweifel an seine „Gerechtigkeit" geglaubt. Aber auch die spätere Zeit bietet uns nichts, was etwa an die Terminologie des Paulus in Betreff der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott, oder auch nur an die des gleichzeitigen Schriftgelehrtenthums in Israel erinnerte. Die Gewissensruhe ist durchaus naiv auf die Stellung im Volke Gottes und die redliche Treue gegen ihn gegründet. Das Wort Gerechtigkeit bedeutet entweder für einen besonderen Fall, daß der Mensch sich im Rechte befindet und keinen gegründeten Anlaß zur Klage gegeben hat[1]). Oder es behauptet allgemein, daß er den richtigen sittlichen und religiösen Standpunkt einnimmt, daß er sich nach dem moralischen Urtheile von frevelhafter Uebertretung der großen Ordnungen des menschlichen und göttlichen Rechts frei hält, kurz daß er nicht zu den „Frevlern" gehört[2]). Die „Gerechten" sind eine bestimmte Menschenklasse gegenüber den Gottlosen. Wohl wird auch das Volk Israel selbst im Gegensatze zu der gottfeindlichen Heidenwelt als „gerecht" bezeichnet[3]). Meistens aber stehen in Israel selbst die Gerechten den Frevlern gegenüber. Das Wort bezieht sich in den Prophetenbüchern weniger auf einzelne Satzungen, als auf „Güte und Treue", Gehorsam und Ehrfurcht gegen Gott. Gerecht heißen die Israeliten, die in aufrichtiger Gesinnung gegen

[1]) Gen. XXXVIII, 26. Deut. XXV, 1. Am. II, 6. 1 Sam. XXIV, 17. 2 Sam. IV, 11. 1 Reg. II, 32. vgl. 2 Reg. X, 9. Ps. LIX, 4 f. CVI, 31. Für צדקה vgl. 2 Sam. XIX, 29 („was für Gerechtigkeit habe ich noch", d. h. womit soll ich mich weiter rechtfertigen?) und Jes. V, 23 (das gute Recht eines Menschen). Für צֶדֶק Jes. LIX, 4. Im Wortstreite bedeutet צדיק z. B. Jes. XLI, 2. 6 „er hat Recht".

[2]) Gegensatz zu רשעים z. B. Gen. XVIII, 23. 24. 28. XX, 4. vgl. VI, 9. VII, 1. Ps. VII, (4 f.) 9. XI, 3. 5. XVIII, 21. 25. 2 Sam. IV, 11. (So heißt es auch im Verhältnisse zu Gott ganz unbefangen Exod. IX, 27 „Gott ist der צדיק, und ich und mein Volk wir sind die רשעים", d. h. er hat Recht, wir sind im Unrecht.)

[3]) Habac. I, 4. 13. Ezech. VII, 21. Ps. CXVIII, 15. 20.

Digitized by Google

Gott und den Nächsten den Ordnungen Gottes in ihrem Wollen und Handeln zustimmen. Und die einfache Sprache der Frömmigkeit bis nach dem Exile bleibt in denselben Bahnen [1]). — Wohl ist in der ältesten Zeit der Nachdruck auf die tadellose Befolgung der religiösen Volkssitte gelegt, während die Propheten ausschließlich die großen Grundzüge der Sittlichkeit betonen, und die jüdische Gemeine am meisten an Treue gegen das Gesetz denkt. Aber immer handelt es sich um die normale Stellung in Israel und seinen Lebensordnungen. So werden zahlreiche andre Worte in wesentlich gleichem Sinne gebraucht: „grade", „fehllos", „rein von Händen", „fromm", „rein", „verständig" [2]). Wo es sich um göttliches oder menschliches Gericht handelt, heißt „gerecht machen" natürlich immer: „den Menschen durch den Urtheilsspruch als unschuldig, im Rechte befindlich erklären", niemals „eine sittliche Erneuerung zum Guten in ihm bewirken" [3]). So ist „vor Gott gerecht", wen er im Allgemeinen [4]) oder im einzelnen Falle seinem Willen entsprechend findet. Die Idee eines Rechtsstreits Gottes mit seinem Volke liegt dem Sprachgebrauche wohl zu Grunde (Jes. I, 18. Hos. IV, 1. XII, 3). Und im seinem Geschicke sucht Israel das Bewußtsein seiner Gerechtigkeit. (Ps. XXIV, 5. XXXVII, 6. CXII, 9.)

2) So hat die Gerechtigkeit mit Sündlosigkeit, im strengen Sinne des Wortes, nichts zu thun [5]). In Israel gehören Sündenvergebung und Gnade mit zu den Heilsvoraussetzungen. Wer den

---

[1]) Das zeigen Stellen wie Prov. X, 2. 3. 6. 11. 20. 24 f. 28. XI, 4. 5. 8. 9 f. XII, 5. 13. 21. 26. 28. XIII, 5. 6. 9. 21 f. XIV, 32. 34. XV, 9. XVIII, 10. XXI, 12. 26. (Ps. VII, 4.)

[2]) ישר Ps. VII, 11. XI, 2. 7. Prov. XI, 6. XIV, 11. תמים Ps. XVIII, 24. 26. Prov. XI, 5. ברי־דים Ps. XVIII, 25. חסיד Ps. XVIII, 26. XXXII, 6. vgl. IV, 4. XVI, 10. XXX, 5. — נבר Ps. XVIII, 27. נבוך Prov. XVI, 21 (Ps. XXXI, 20. 24. XXXVI, 11. XLI, 13. LXIV, 5. 11. XCVII, 11. CXI, 1. CXXV, 4. CXL, 14. CXLIX, 1. Prov. II, 20 f.), vgl. Lev. XIX, 36 f., wo צדק das richtige Maaß in allen Verkehrsformen bedeutet.

[3]) Exod. XXII, 8. XXIII, 7 f. Prov. XVII, 15. Besonders bezeichnend Jes. V, 23. Hiob IX, 20. 29. X, 2. 15. XI, 2. XIII, 18. XV, 6. XXVII, 5. XXXII, 3. XXXIV, 5. 29. Deut. XXV, 1. B. Jes. L, 8. 1 Reg. VIII, 32. 2 Chr. VI, 23. Ps. XXXVII, 33. XCIV, 21 (Ps. V, 11 האשים). Die rein forense Bedeutung von הצדיק und הרשיע ist für das ganze A. T. ohne Zweifel. Nur B. Jes. LIII, 11 ist das Wort (mit ל statt mit dem Acc. construirt) von dem Gerechtmachen durch Besserung zu verstehen (Dan. XII, 3). צדק als Eigenschaft des Richters (Jes. XI, 4. XVI, 5. Deut. I, 16. XVI, 18. Ps. VII, 12. LVIII, 2) und als Bezeichnung für dem sittlichen Gefühle entsprechende Gesetze (Deut. IV, 8).

[4]) z. B. Gen. XV, 6 Abraham, weil er dem Worte Gottes glaubt (חשב).

[5]) Erst Koh. VII, 20 ist das Wort so gebraucht.

Digitized by Google

Zusammenhang mit diesem Heile festhält, kann sich trotz der Sünde, die aus der menschlichen Schwachheit entspringt, gerecht nennen. Derselbe Hiob, den Gott für gerecht ansieht, und der selbst mit äußerster Entschiedenheit an seiner Gerechtigkeit festhält, weiß von Jugendsünden [1]). Alle diejenigen fühlen sich ohne das geringste Bedenken als Gerechte, denen es Ernst ist mit dem Halten der Gottesgebote, die nach Recht trachten, Gott suchen und sich fern halten von Götzendienst, Unzucht, Bedrückung, Beraubung, Wucher, also von dem, was eine Thorheit in Israel ist [2]), ohne daß sie sich deßhalb von der menschlichen Schwäche, ja selbst von schwerer Sünde frei dächten. Der Sänger von ps. XXXII schließt sich ganz zweifellos in die Reihe der Gerechten und Frommen ein, und doch hat ihn eine schwere Schuld lange gedrückt [3]). David erscheint keineswegs als sündlos; aber er spricht voller Zuversicht von seiner Gerechtigkeit [4]). Sobald die Sünde in Reue ausgeglichen ist, hindert sie den Menschen nicht, sich zu den Gerechten zu zählen. Die Frommen verlassen sich trotz der Sünde Gott gegenüber auf ihre Gerechtigkeit und erwarten, daß er ihnen vergelte nach ihrem Recht, nach ihrer Hände Reinheit [5]), und daß er sie gemäß seiner Gerechtigkeit, nicht um seiner Gnade willen, errette [6]). Gottes Gnade und seine Gerechtigkeit erscheinen nicht im Widerspruche mit einander. Ohne Gnade ist eine Gerechtigkeit Gottes gegen den Menschen überhaupt nicht zu denken. Und der Bund verpflichtet Gott, seine Getreuen gegen die Angriffe der Feinde Gottes zu schützen und Verfehlungen zu verzeihen, die nicht aus bösem Willen stammen [7]). Doch muß entschieden zugegeben werden, daß die Tiefe des Gefühls der menschlichen Unwürdigkeit, die gegenüber dem persönlich gewordenen göttlich-menschlichen Leben im Christenthume möglich wird, im A. T. sich

---

[1]) I, 1. 8. 22. II, 3. VI, 10. 29. X, 6. XII, 4. XIII, 23. XVI, 11. 17. XVII, 2. XXIII, 10 ff. XXVII, 2. XLII, 7. vgl. VII, 21. X, 14. XIII, 26. XIV, 4.

[2]) Gen. VI, 9. VII, 1. Ps. VII. 9. XVII, 3 f. XVIII, 21. 25 (2 Sam. XIII, 12. 13). Ganz in demselben Sinne Deut. VI, 25. XXIV, 13.

[3]) Das geht aus V. 6 hervor, wo er aus dem ihm Widerfahrenen einen Schluß auf כל־חסיד zieht. vgl. Ps. XXXI. 2. 11. XLI, 5. 13. XXXVIII, 4. 16. 19. XL, 9. 13. (Das Bekenntniß Ps. LXIX, 6. 8 könnte ironisch gemeint sein.)

[4]) Ps. VII, 9. XVIII, 21. 25 (1 Sam. XXVI, 23).

[5]) Ps. XVIII, 21 ff. 25. vgl. V. 26. 31. Ps. VII, 9. vgl. V. 10. LXXI, 2. LXXIV, 20. Jes. XXXVIII, 3.

[6]) Ps. XXVI, 1. 2. 6. 11. XXXV, 24. XLI, 13. XLIV, 18—23. CXIX, 121. 2 Reg. XX, 3. Hiob XVI, 17. [7]) Ps. LIV, 7 ff. LVII, 4.

Digitized by Google

nirgends findet, und daß eine Annäherung daran nur in der prophetischen Sittenpredigt und in manchen Selbstbekenntnissen der Besten aus der Zeit nach dem Exile hervortritt. Das alte Israel ist weder ängstlich scrupulös in diesem Stücke gewesen, wenn nicht schweres Unglück es veranlaßte, die Ursache seines Leidens in einer Schuld des Volks zu finden und wegzuschaffen, noch hat es die Abgründe des menschlichen Herzens bußfertig geprüft. Und die Durchschnittsgemeine des zweiten Tempels hat wohl die gesteigerte Bußfertigkeit gekannt, die in Selbstanklagen und Demüthigungen eine verdienstliche Leistung der Frömmigkeit sieht. Aber das Bewußtsein, in Gesetzestreue „gerecht" zu sein, hat sich damit immer sehr wohl vertragen.

So kennt die jüdische Frömmigkeit eine wirklich vorhandene Gerechtigkeit. Ein „Geschlecht", eine gleichartige Genossenschaft, von „Gerechten" steht auch in den dunkelsten Zeiten des Volkslebens den „Frevlern", den „Abtrünnigen" gegenüber [1]). Natürlich aber kann man aus dieser gerechten Schaar durch eigne Schuld in die Gemeinschaft der Bösen gerathen, und es geziemt der menschlichen Demuth, zu beten daß Gott vor Versuchung bewahre, die als zu schwer für menschliche Kraft zum Frevel hinreißen könnte [2]). Wo der weltlenkende Gott „gerecht erklärt", da thut er es durch das Geschick, durch den Erfolg. So ist vorzüglich bei dem exilischen Jesajah, die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen verleiht, mit „Heil" „Hülfe" ganz synonym [3]).

3) Die große Grundfrage jeder Religion „woraus wird der Mensch Gott wohlgefällig", wird im A. T. nirgends dogmatisch aufgestellt oder beantwortet; aber ihre Lösung liegt deutlich in der ganzen Grundanschauung von dem Wesen des Heilsstandes. Ohne Ausnahme wird Israels Heilsstellung seit der geistigeren Entwicklung der Religion immer auf Gottes freie Güte und Gnade zurückgeführt.

---

[1]) Ps. I, 5. 6. V, 13. XXXI, 19. XXXIII, 1. XXXIV, 16. XXXVII, 16 f. 21. 25. 29. 39. LII, 8. LV, 23. LVIII, 11. 12. LXIV, 11. LXVIII, 4. LXXII, 7. XCIV, 21. XCVII, 11. CXXV, 3. CXL, 14. CXLII, 8. CXLVI, 8. Prov. XXV, 26. XXVIII, 1. XXIX, 6. 7 (Ps. CXIX, 63).

[2]) Ps. XIX, 14. CXXV, 3 (beidemal Bitte um Verschonung von der Herrschaft der Frevler, die zu schwere Versuchung bringt, nicht „des Uebermuths"). CXLI, 3. 4. CXLIII, 2. vgl. Ezech. III, 20 f. XVIII, 24. 26. XXXIII, 12 f.

[3]) B. Jes. XLI, 2. 10. XLII, 21. XLV, 8. LI, 5 f. LVI, 1. LIV, 14. 17. LVII, 12. LIX, 9. LXI, 3. 10. LXII, 1. (vgl. Mich. VI, 5. VII, 9. Ps. XXII, 32. LXXI, 15.)

Digitized by Google

Nach dem Bundesbuche ist es Gott, der das Volk zu seinem Volke erwählt. Nicht er bedarf Israels. Sein ist alle Welt; so kann er aus freier Wahl mit dem Rechte des unbeschränkten Herrschers sich sein Eigenthumsvolk wählen [1]). Er hat sich dieses Volk erst durch die Thaten seiner Macht erworben, erkauft und errettet [2]), ist sein Arzt geworden [3]). Auf die Schöpfungs-That der Rettung [4]) gründet sich das ganze Heilsverhältniß. Und alle Erzähler der Geschichte des Moses gehen von der Ueberzeugung aus, daß das Volk an sich solchen Vorzugs nicht werth war [5]). Das naive Volksbewußtsein des Alterthums mag Jahve's Verbindung mit Israel für natürlich und selbstverständlich gehalten haben. Aber die entwickeltere Religion weiß Nichts von einer durch des Volkes Natur oder Werth verdienten Heilsstellung, von einer „eigenen Gerechtigkeit". Vor allem hebt B (J.) das mit der größten Entschiedenheit hervor. Schon zu Adam tritt nach dem Falle mit dem Gerichte zugleich Gnadenwort und Gnadenthat [6]). Schon die erste Mutter weiß in ihrer schweren Stunde von Gott dem Helfer [7]). Noach findet Gnade in Gottes Augen [8]). Abraham wird von Gott aus seinem Vaterhause gerufen und geleitet, erhält immer höhere Weissagungen, und vererbt Gottes Gnade auf seine Nachkommen [9]). In Moses endlich erfaßt diese Gnade das Volk als Gottesvolk.

Das freudige Bewußtsein dieser Gnade Gottes als der Quelle alles Heils durchzieht die Frömmigkeit Israels von Anfang an. Vor dem Gott, der mich erwählt hat, mich gering zu machen, ist mir noch zu wenig, so spricht David, und preist in seinem Gebete Gottes überschwängliche Güte [10]). Die Menge des Heeres muß von Gideon entlassen werden, damit nicht Israel der eignen Macht zuschreibe, was Gottes Wundergnade thut [11]). Das Deborahlied singt „da Herrscher herrschen in Israel, da willig das Volk, preiset den

---

[1]) Exod. XIX, 5. [2]) נאל . קנה . ברה Exod. XV, 13. 16 (XIX, 4).
[3]) Exod. XV, 26. [4]) Exod. XX, 2.
[5]) z. B. Num. XI. XII. XVI. XX. ꝛc. [6]) Gen. III, 15. 21.
[7]) Gen. IV, 1. Das קניתי איש את־יהוה kann nicht heißen: ich habe erworben einen Mann, den Jahve, als ob die Mutter in ihrem Erstgeborenen Gott sähe, oder auch nur den Erfüller von Gen. III, 15. Ebensowenig: ich habe ihn erworben bei Jahve, als ob sie damit gleichsam eine Bürgschaft seiner Gnade gewönne. Es heißt nach Micha III, 8 einfach: erworben habe ich einen Mann (ein männliches Kind, worauf die Mutterfreude den Nachdruck legt) mit Gott, d. h. mit Gottes Beistand.
[8]) Gen. VI, 8. [9]) Gen. XII. XV. XVIII. XXII. XXVI. XXVIII.
[10]) 2 Sam. VI, 21 ff. VII, 18 f. 27. [11]) Jud. VII, 2 ff.

Digitized by Google

Herrn", und „es war kein Schild und es war kein Speer bei vierzigtausend in Israel" [1]). Und Ps. XX bekennt: „diese von Wagen, jene von Rossen, wir vom Namen unsres Herrn rühmen" [2]). Gottes Gnade ist durchaus frei. „Er erbarmt sich, wessen er will" [3]), schreibt in sein Buch, wer leben soll [4]). Darum ist Demuth neben dem frohen Bewußtsein der Gerechtigkeit die Grundstimmung der Frömmigkeit im alten Israel: „ich bin zu geringe all' der Gnade und Treue, die Du an Deinem Knechte gethan" [5]). Und so wird die freie Gnade Gottes einer falschen Selbstgerechtigkeit Israels gegenüber oft mit absichtlichem Nachdruck betont. Gott hat das Volk frei erwählt, um der Väter willen, so heißt es im Deuteronom [6]). Nicht Israels besondre Kraft, Güte oder Klugheit hat ihn bewogen; im Gegentheil das Volk war ein sündiges Volk [7]). Der exilische Prophet lehrt „es gefiel Gott um seiner Gerechtigkeit willen, d. h. um seinen heiligen Willen zu verwirklichen, groß und herrlich das Gesetz zu machen" [8]).

Israels Losungswort lautet: „nicht uns Herr, nicht uns, Deinem Namen gieb die Ehre" [9]), „nicht mit Kraft und nicht mit Stärke, sondern mit meinem Geiste"! [10]). Und alle Propheten von Hosea bis Ezechiel betonen Gottes unverdiente Güte. Gott fand Israel wie ein verwahrlosetes, dem Tode preisgegebenes Kind [11]). Er hat es erlöst [12]), hat es erst geschaffen, d. h. zu einem Volksthume gebildet [13]). Wie Trauben in der Wüste fand Gott Israel. Er zog es mit Liebesbanden an sich. Er hat es gezeugt zu seinem Sohne [14]), so daß auch die einzelnen Glieder des Volkes seine Kinder sind [15]). Er hat es zu seinem Erbtheil gemacht [16]), zu seinem Eigenthum [17]), seiner Gattin [18]), seinem Priester und Gesalbten [19]), seinem Jesu-

---

[1]) Jud. V, 2. 8. 1 Sam. II, 9. [2]) Ps. XX, 8.
[3]) Ex. XXXIII, 19. [4]) Ex. XXXII, 33. [5]) Gen. XXXII, 11.
[6]) Deut. IV, 37. VII, 8. IX, 5. 27. X, 14 f. XXXIII, 3. Ps. CV, 8 ff.
[7]) Deut. VII, 7 f. VIII, 14. 17. IX, 4 f. X, 14 f. vgl. IX, 6. 13.
[8]) B. Jes. XLII, 21. [9]) Ps. CXV, 1.
[10]) Sach. IV, 6. Ps. CXLVII, 10. (1 Sam. II, 9.)
[11]) Ezech. XVI, 1 ff. [12]) B. Jes. XXXV, 10. (Jes. XXIX, 22.)
[13]) B. Jes. XLIII, 1. 15. 21. XLIV, 2. 21. LIV, 5. Hos. VIII, 14.
[14]) Hos. XI, 1. Jes. I, 2. Deut. I, 31. VIII, 5. Jerj. III, 4. 19 (XXXI, 9). Ps. LXXIII, 15. LXXX, 16.
[15]) z. B. Hos. II, 1. B. Jes. XLIII, 6. XLV, 11.
[16]) Deut. IV, 20. IX, 29. XIV, 21. 1 Reg. VIII, 51. 53. Jerj. XII, 7. B. Jes. XLVII, 6. Ps. XXVIII, 9. XXXIII, 12. LXXVIII, 71. XCIV, 5. 14. [17]) Ps. CXXXV, 4. [18]) Hos. I—III. Ezech. XVI, 8 ff. XXIII, 4 ff. [19]) Hos. IV, 6. Hab. III, 13.

Digitized by Google

run [1]). Er hat es getragen vom Mutterschooße an [2]), mit Liebesseilen geführt [3]), ihm seine zahllosen Gesetze geschrieben [4]), seinen heiligen Geist in Israels Mitte gegeben [5]), hat es in das Land der Ruhe, Kanaan, geführt [6]), es dort eingepflanzt als einen schönen, treuen d. h. die Erwartung nicht trügenden Sproß [7]), es geführt wie ein Adler seine Jungen [8]). „Mein Volk sind sie" sprach Gott, „Kinder die nicht lügen werden"; in all' ihrer Noth ward ihm Noth [9]). Und Gottes Liebe hat Israel nicht verlassen. Nie hat Israel von Gottes Seite einen Fehl in der Bundeserfüllung gefunden. Gott hat es immer retten wollen. Nur Israels Treulosigkeit hat ihn gehindert. Auch wo er züchtigte, war es die liebende Vaterhand, die schlug. Er ist immer ein Lebensbrunnen für das Volk gewesen [10]). Bis zum Greisenalter will Gott das einst geliebte Volk tragen. Es ist ihm noch immer der Liebling, der Gesalbte, der Knecht, den er erwählt [11]). Israel darf nicht wähnen, sein Weg sei verborgen vor Gott [12]). Und diese fortdauernde Gottesliebe ist wie die frühere, aus der des Volkes Heilsstand geboren ward, frei und unverdient. Gott rettet Israel nicht weil ihn das Volk geehrt hätte, sondern obwohl es ihn mit Sünden beschwert hat [13]). Er rettet es um seinetwillen, um seines Namens willen, d. h. weil seine Offenbarung und seine Heilszwecke mit diesem Volke verbunden sind [14]). Von dieser Gnade Gottes und von den Strafgerichten, die Israels Sünde nothwendig gemacht hat, will die Geschichtsschreibung des A. T. erbauend Zeugniß ablegen, nicht in wissenschaftlicher Absicht den Thatbestand feststellen.

So ruht die Gerechtigkeit in Israel in Gottes freier Gnade [15]). Sie hat den heiligen Boden gegründet mit allen den Gütern, deren

---

[1]) ישׁרון Schmeichelname von ישׁר gebildet. Deut. XXXII, 15. XXXIII, 5. 26. [2]) B. Jes. XLVI, 3. [3]) Hos. XI, 4. [4]) Hos. VIII, 12.
[5]) B. Jes. LXIII, 11. [6]) Deut. XII, 9.
[7]) Jerj. II, 21 (Jes. V, 1 ff.). [8]) Deut. XXXII, 10 f. (Hab. III, 19).
[9]) B. Jes. LXIII, 8. 9. 16 (statt לא l. לו). vgl. Am. II, 9 f. Jerj. XIV, 8. Sach. II, 12 (Jerj. II, 3. Ps. CXXIV, 1 ff.).
[10]) Hos. VII, 13. Deut. VIII, 5. Mich. VI, 3 ff. Jerj. II, 5. 13 f. 31.
[11]) B. Jes. XLIII, 4. XLVI, 4. LXII, 5. LXIII, 16. vgl. XLI, 8 f. XLII, 18. XLIII, 8. 10. XLV, 4 ff. XLVI, 3. Jerj. XXX, 10 ꝛc.
[12]) B. Jes. XL, 27 f. XLIX, 14. L, 2. LIX, 1.
[13]) B. Jes. XLVIII, 8. XLIII, 22 ff.
[14]) B. Jes. XLIII, 21. 25 ff. XLVIII, 9. 11. Ezech. XXXVI, 22. (Daß Gottes Ehre mit Israel verknüpft ist, das erscheint ja auch als Hauptmotiv im Gebete des Moses Num. XIV, 13 ff.)
[15]) בחר Deut. VII, 7 f. ידע im Sinne von „Erwählen" Gen. XVIII, 19. Amos III, 2. Hos. XIII, 5.

Digitized by Google

Genuß den Sohn Israels beseligt. Der Einzelne ist Gegenstand der göttlichen Liebe zunächst nur als Glied dieser Gemeinschaft, um der Liebe willen, mit der Gott seinen erstgebornen Sohn Israel umfaßt, also auf Grund der Gnadenthaten, durch die Gott sein Volk in das Leben gerufen hat. Und auch daß er persönlich Theil an dieser Gemeinschaft hat, ist nicht sein Verdienst, etwa die Folge einer bestimmten sittlichen Willensrichtung. Er wird in diese Gemeinschaft hineingeboren und empfängt das Bundeszeichen der Beschneidung ohne sein Zuthun. Und er steht in ihr nicht durch Leistungen sittlicher Art, die etwa auch auf dem Boden eines andern Volksthums möglich wären. Das erste Gebot lautet „keinen andern Gott zu haben, als den, der Israel aus Aegypten geführt". So giebt es keine eigne Gerechtigkeit in Israel; nur eine von Gott gegebene Gerechtigkeit, die aus seiner freien Gnade stammt, wenn sie auch an die Treue gegen Gottes Ordnungen gebunden ist, bei den Propheten an Güte und Redlichkeit, in der späteren Zeit an Gesetzestreue.

4) Was Gottes Gnade schenkt, das kann nur der Glaube empfangen. Darum ist im A. wie im N. T. thatsächlich der Glaube die subjective Bedingung des Heils. Zwar findet sich nirgends eine ausdrückliche Lehre von dem gerechtmachenden Glauben. Der Sprachgebrauch ist durchaus fließend, auch da wo wie in den späteren Psalmen sehr oft und nachdrücklich von der Glaubensstimmung die Rede ist. Menschen wie Gott gegenüber heißt האמין „ihnen trauen" [1]) oder „auf sie trauen" [2]). Man sagt „harren auf Gott" [3]), „Zuflucht bei Gott suchen" [4]), „sich auf Gott verlassen" [5]), „auf sein Wort vertrauen" [6]). Daneben wird die unerschütterliche Ruhe und Festigkeit des Herzens betont [7]), oder die An-

---

[1]) האמין ל Gen. XLV, 26. Ex. IV, 8. 9 (Grundbegriff der des „fest" „sicher haltens"). Deut. IX, 23.

[2]) האמין ב Ex. XIX, 9 (Gott gegenüber vgl. z. B. Num. XIV, 11. XX, 12 f. Gen. XV, 6. Deut. I, 32. 2 Reg. XVII, 14. Ps. CVI, 12. Ex. IV, 5. XIV, 31.).

[3]) קוה ל. [4]) חסה ב Ps. II, 12. VII, 2. XVI, 1. XVIII, 3. 31.

[5]) בטח ב . אל Ps. IV, 6. XXI, 8. XXV, 1—3. XXVI, 1. XXXVII, 3. 5 (על). LII, 10. LXII, 9. LXXXIV, 13. LXXXVI, 2. XCI, 2. CXII, 7. CXV, 9. CXXV, 1. 2 Reg. XVIII, 5. Prov. III, 5 u. o.

[6]) Ps. V. 12. XXV, 20. XXXIV, 23. LVII, 2. LXXI, 1. CXVIII, 8 f. Prov. XXX, 5. Zeph. III, 12. Nah. I, 7 חסה ב.

[7]) סמך Ps. CXII, 8. Z. Jes. XXVI, 3. נכון Ps. LVII, 8. Dahin gehört auch die אמונה Hab. II, 4 (2 Reg. XII, 16. XXII, 7 „Treue und Glauben").

Digitized by Google

hänglichkeit des Gemüthes an Gott [1]). Andre Ausdrücke heben mehr die Hoffnungsseite des Glaubens hervor, das Hoffen auf Gott [2]), das Warten auf sein Heil [3]), das Ausharren auf sein Wort [4]), das hoffnungsfreudige vertrauende „Hinzittern" zu Gottes Verheißung [5]). Am meisten ist das Wesen des Glaubens nach seiner subjectiven Seite in dem ganz absolut gesetzten „trauen" zusammengefaßt [6]).

Daß dieser Glaube das allein Entscheidende für das Heil ist, das wird nicht sowohl ausdrücklich betont, als in den Erzählungen thatsächlich vorausgesetzt. So ist bei B (J.), C (E.) schon Adams und Chavvahs erste Aufrichtung nach dem Fall eigentlich eine Glaubensthat [7]). Noach wird gerettet, weil er die dargebotene, dem fleischlichen Sinne undenkbare, göttliche Warnung gläubig aufnimmt [8]). Abraham ist von Anbeginn an der Glaubensheld. Auf Glauben verläßt er die Heimath, um in das nicht einmal genannte Land zu ziehen, wohin ihn Gott führen will [9]). Glaubend empfängt er die Verheißung dessen, was den Sinnen unmöglich scheint: „er glaubte Gott und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet" [10]). Nur die Sarah wagt es, dem unerhörten Worte lächelnd zu mißtrauen, und auch sie will diesen Glaubensmangel ableugnen [11]). Die Rettung Lots aus Sodom ist auf Glauben gegründet. Die Verwandten spotten und kommen um; das Weib schaut hinter sich und wird zur leblosen Säule [12]). Abraham ist im Glauben bereit, das einzige sichtbare Pfand der Gottesverheißung, den Sohn der Wunder, wieder hinzugeben [13]). Kurz seine religiöse Würde ruht auf Glauben. Er ist wirklich der „Vater derer vom Glauben". Besonders ist dann auch

---

[1]) דבק ב 2 Reg. XVIII, 6. vgl. חסה ב Ps. XCI, 14.

[2]) קוה אל . ל auch קוים c. acc. B. Jes. XL, 31. Ps. XXV, 21. XXVII, 14. XXXVII, 9. 34. XL, 2. LXIX, 7. CXXX, 5. Hos. XII, 7. Jes. VIII, 17. Thren. III, 25.

[3]) יחל und הוחיל Ps. XXXIII, 18. XXXIX, 8. XLII, 6. CXIX, 74. CXXX, 5. 7. CXXXI, 3.

[4]) חכה Zeph. III, 8. Ps. XXXIII, 20. Jes. VIII, 17. XXX, 18. B. Jes. LXIV, 3 (Dan. XII, 12).

[5]) חרד Hos. XI, 11. B. Jes. LXVI, 2. 5 (Deut. I, 36 מלא אחרי יהוה).

[6]) Jes. VII, 9 האמין (Ex. IV, 31). Interessant ist Jer. II, 10 f., wo das treue Beharren, selbst bei den falschen Göttern, den Heiden als Tugend angerechnet wird. [7]) Gen. III, 20. IV, 1. [8]) Gen. VII, 5.

[9]) Gen. XII, 1—4 (bei B (J.) ist nicht wie bei A (D.) Kanaan genannt, sondern „das Land in das ich Dich führen will". Bei B (J.) ist nicht wie bei A (D.) das Hinziehen nach Kanaan eigentlich nur eine Ausführung des schon von Terach begonnenen Auszugs. Es soll absichtlich das Glaubensmoment überall in den Vordergrund treten).

[10]) Gen. XV, 6 (C [E.]). [11]) Gen. XVIII, 12—15.

[12]) Gen. XIX, 14. 17. 19. 26. [13]) Gen. XXII.

Digitized by Google

Jaqob-Israel bei aller Schwäche seines sittlichen Wesens ein Glaubensmann, Esau ihm gegenüber der sinnliche Mensch, der die unsichtbare Heilszukunft gern um das Linsengericht der Gegenwart hingiebt [1]). Nur diese Betrachtung giebt den Schlüssel zu der Zeichnung der beiden Charactere bei B (J.), C (E.). Moses erfährt im Glauben das Heil zuerst an sich selbst; im Glauben nimmt ihn das Volk auf und wird im Glauben Gottes Volk. So ist hier überall der Glaube die Grundlage des Heils [2]). Und es ist der Sache nach Nichts Andres, wenn bei Hosea, Jeremjah und im Deuteronom die Liebe zu Jahve als die erforderte Grundgesinnung Israels erscheint [3]).

Wie der Heilszustand des ganzen Volkes auf dem Glauben beruht, so kann auch die Stellung des Einzelnen in diesem Heile nur im Glauben ergriffen und behauptet werden. Er findet sich durch Geburt und Beschneidung in einen Gott wohlgefälligen Lebenskreis versetzt. Er hat sich nicht durch Sündlosigkeit selbst eine vorwurfsfreie Stellung zu Gott zu schaffen, oder durch hohe und gewaltige Anstrengungen der Entsagung und Leistung sich ein Verdienst zu erwerben. Von Askese weiß diese Religion Nichts. Selbst im Gesetze kommt das Fasten nur als Vorbereitung für den großen Entsündigungstag vor oder als Aeußerung freiwilligen Entschlusses der Trauer und Buße [4]). Alles was verlangt wird, und was die „Gerechten" dieses Volkes leisten, ist im Grunde thätiger Glaube. Dem Erlöser Israels als seinem Gott sich ganz und unbedingt hingeben, das im Bunde verwirklichte Heil als sein Heil hinnehmen, die in demselben offenbarten Ordnungen des Lebens als Heilsordnungen anerkennen und lieben, kurzum den ganzen Lebenskreis, der sich unter dem Einflusse der Offenbarung und der heiligen Sitte Israels gebildet hat, als bestimmenden für sich selbst annehmen, und überzeugt sein, daß man in ihm wahres Leben, Freude und Heil findet, das macht den echten Israeliten aus. Ohne diesen Glauben giebt es keine Sittlichkeit; denn der Glaube an diesen Gott als den ausschließlichen Heilsgott ist das erste Gebot. Ohne diesen Glauben auch keine Versöhnung. Auch im Opfergesetze bei A (Q.) ist jede

[1]) z. B. Gen. XXV, 32.
[2]) Ex. III, 11 ff. IV, 1. 8 f. 31. XXIV, 3. 7 (XIX, 8).
[3]) Hos. VI, 3. 6. Jerj. II, 2. IV, 2. V, 1. VII, 28. Deut. VI, 5. Bei A (Q.) ist nach der Absicht seines Buches, das die Entstehung der heiligen Formen schildern will, der Gesichtspunkt des Glaubens und der Liebe natürlich sehr zurückgetreten.
[4]) Lev. XVI, 29. 31. Num. XXIX, 7. XXX, 14.

Digitized by Google

Sünde, durch die sich der Mensch ungläubig aus dem Kreise des Heils entfernen, das Heil Israels nicht als sein Heil anerkennen will, als ein Verachten Gottes unverzeihlich.

5) Diese Voraussetzung, daß die Gerechtigkeit des Israeliten auf Gottes Gnade, nicht auf eignem Verdienste, ruhe und nicht durch selbstständiges Werkthun erlangt werde, sondern durch den Glauben, der das Thun bestimmt, ward zur klaren und bewußten Lehre, als die Propheten gegenüber dem zum Verderben bestimmten äußern Bestande der Volkssittlichkeit auf das hinzuweisen hatten, was echt und bleibend in Israels Gerechtigkeit ist und den Tod Israels überdauern soll. Da fordern sie von dem Volke den Glauben als Bedingung der Rettung „wenn ihr nicht glaubt, so besteht ihr nicht“ [1]). Gegenüber der Welt mit ihrer Macht und Herrlichkeit, verläßt sich das echte Israel auf Gott und lebt durch diese treue beständige Richtung des Sinnes auf ihn [2]). „Verflucht sei der Mann, der Fleisch zu seinem Arme macht und auf Menschen sich verläßt; gesegnet der Mann, der auf Gott vertraut“ [3]). Wer sich rühmt, soll sich rühmen, daß er Gott kennt [4]). Das Deuteronom tadelt vor Allem den Unglauben des Volkes [5]), und betont, daß das Ziel der göttlichen Offenbarung die Erweckung eines Glaubens war, den selbst Wunder und Zeichen nicht erschüttern dürfen [6]). Nach ihm ist Kanaan grade deßhalb dem Volke gegeben, weil es ein Glaubensland ist, dessen Gedeihen in jedem Augenblicke von der Güte Gottes abhängig bleibt, die den Regen spendet [7]). Und vorzüglich der exilische Jesajah fordert von dem Volke die feste Ueberzeugung von Gottes Macht und Unwiderstehlichkeit, und von seiner unzerstörbaren Bundesliebe [8]). Darum ist ja das echte Israel das Volk der Armen und Elenden, die den Schwerpunkt ihres Vertrauens nicht in sich, sondern in Gott haben [9]). Ob wirklich zwischen עני und עני der deutliche Unterschied festgehalten wird, daß das Erstere den Zustand des Leidens, das Zweite die demüthige Ergebung betonen soll (Qatil

[1]) Jes. VII, 9. VIII, 17. XXVIII, 16. 2 Chr. XX, 20.
[2]) Hab. II, 4. Jerj. V, 3. V. Jes. XXV, 9. XXVI, 2. 3. 8. Ps. LXII, 2. 6 (vgl. Jerj. XXXIX, 18. Jes. XXX, 15. V. Jes. L, 10).
[3]) Jerj. XVII, 5. 7. Nah. I, 7. V. Jes. XLIX, 23. Zeph. III, 8. 12.
[4]) Jerj. IX, 23. [5]) Deut. I, 32. IX, 23 (2 Reg. XVII, 14).
[6]) Deut. VII, 17 ff. VIII, 3. XIII, 2 f. XXXII, 11. 39.
[7]) Deut. XI, 10—17. Die Stelle ist für die Anschauung des Verfassers von der Naturordnung und für seinen Wunderbegriff von großem Interesse.
[8]) V. Jes. XL, 28 ff. L, 2. LIX, 1. vgl. XLIX, 14 f. L, 1 ff.
[9]) V. Jes. LXVI, 2 f. vgl. Ps. XXII. LXIX.

Digitized by Google

und Qatal), das ist mir auch nach Rahlf's Untersuchung über die Anawim (1892) nicht sicher[1]). Gewiß aber ist, daß in der Sprache der nachexilischen Zeit, vor Allem in den Psalmen, das „Volk Jahves" mehr und mehr zu der „gedrückten Gemeine" geworden ist, die ihre Kraft und Freude allein in Gottvertrauen und stillem Harren auf seine Gnade hat, und die als Gemeine der „Stillen" auf Erden Gottes Fügungen ohne Murren hinnimmt und gläubig trägt[2]). Für die Zeiten des Leidens fällt das Schwergewicht des Glaubens der Natur der Sache nach auf die Hoffnung, auf das Heil der Zukunft statt des immer mehr zusammenbrechenden Heils der Gegenwart. Freilich eine von der Gegenwart schlechthin unbefriedigte, wesentlich in dem kommenden Heil ruhende, ist die Frömmigkeit des A. T. mit Ausnahme der letzten Jahrzehnte vor dem Untergange Jerusalems und des Exils nie gewesen. Aber in bösen Zeiten ist immer das Kennzeichen und Losungswort der Frommen „auf den Gott zu harren, der sein Antlitz in der Gegenwart vor den beiden Häusern Israel verborgen hat"[3]), also über die scheinbare Ungnade hinaus die Gnade der Zukunft festzuhalten. Gott handelt für den, der auf ihn harrt, rettet den, der seinen Namen anruft, läßt nicht zu Schanden werden, die auf ihn hoffen[4]). Darum ist der Glaube der Weg zum Leben; wer auf Gott traut, wird seinen heiligen Berg erben[5]). Und wie der Glaube die Ursache des Heils ist, so stammt alles Verderben aus Unglauben, aus dem Vertrauen auf das Sinnenfällige, auf die Weltmacht, und die eigne Kraft, und aus dem kleinmüthigen Zweifel an Gottes Macht[6]).

6) Mit diesem Grundwesen der altteſt. Heilsauffassung streitet es durchaus nicht, daß Gott schon im Bundesbuche und ebenso im Deuteronom und in den Propheten Forderungen an sein Volk richtet, und das „Leben" von dem Gehorsam gegen seine Gebote abhängig macht. Denn der Israelit soll seine Heilsstellung doch nicht durch sein Thun sich schaffen. Erst auf Grund der gewonnenen Heils-

---

[1]) עניים Zeph. II, 3. Ps. IX, 19. X, 17. XXII, 27. XXV, 9. XXXIV, 3. XXXVII, 11. LXIX, 33. LXXVI, 10. CXLVII, 6. CXLIX, 4.

[2]) Ps. XXXIV, 19. XXXVII, 37. XXXIX, 10. CXXIII. CXXXI. (IX, 19. XII, 6. XXII, 25. XXXV, 10. XL, 18. LXIX, 30. LXXII, 4. 12. LXXIV, 19. LXXVI, 10. LXXXII, 3. LXXXVI, 1. CII, 1. CIX, 16. 22.)

[3]) Jes. VIII, 17 (auch die Heidenländer „harren auf ihn" B. Jes. LI, 5).

[4]) B. Jes. XLIX, 23. LXIV, 3 f. Nah. I, 7. Joel II, 27.

[5]) B. Jes. LVII, 13.

[6]) Deut. I, 32. IX, 23. 2 Reg. XVII, 14. Ps. LXXVIII, 8. 19. 22. 32 u. o.

Digitized by Google

stellung ist rechtes Thun überhaupt möglich und erhält wahren Werth. Und wenn sich der göttliche Wille offenbart, dann kann er ja nicht im Glauben aufgenommen werden, ohne den menschlichen Willen zu binden, also ohne daß der aufrichtige Vorsatz entsteht, ihn zur Richtschnur des eignen Lebens zu machen. Einen Bund kann Niemand mit aufrichtigem Herzen eingehen, ohne die Absicht, die Bundesbedingungen, die Worte des Bundes, zu halten.

So ist das Gesetz in Israel durchaus nicht eine Forderung sittlicher Art, die sich an den Menschen als solchen richtete. Es ist die Entfaltung des göttlichen Willens für dieses Volk und diese Zeit. Es ist in erster Linie eine Gnadengabe, und der Weg des Lebens. Ein Nichtisraelit oder ein Ungläubiger kann es überhaupt nicht erfüllen, und der Gläubige kann es nicht als Beschränkung schmerzlich empfinden. Er kann sich wohl in Schwachheit dagegen versündigen, aber nicht ihm Gehorsam weigern und doch ein gläubiger Israelit bleiben.

Allerdings liegt hier eine Schranke des A. T. Die einzelnen im Volke lebenden und später im Gesetze zusammengefaßten Forderungen der sinnlichen Heiligkeit standen an sich in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit den Grundgedanken, die aus dem Glauben von selbst folgen. Viele Einzelgebote sind an sich durchaus unabhängig von ihm. Also gab der Glaube wohl den Trieb des Gehorsams gegen das Gesetz als Ganzes. Aber in vielen einzelnen Handlungen konnte dieser Trieb nicht mehr unmittelbar wirken, sondern nur noch mittelbar, weil sie Gesetz und Sitte in Israel waren. In einer vollkommnen Sittlichkeit aber muß jedes Handeln unmittelbar aus den innersten Grundüberzeugungen hervorgehen können. In dieser Beziehung zeigt uns die prophetische Zeit, soweit sie von den Propheten selbst getragen wird, eine entschieden höhere Stufe. Indem die Sittlichkeit vorwiegend auf den Mittelpunkt der Gesinnung, auf Güte und Treue zurückgeführt wird, und die äußerlichen Formen völlig dagegen zurücktreten, wird sie eine unmittelbare und nothwendige Aeußerung des Glaubens an den Bundesgott und seine Güte und Treue. Die Werke, die überhaupt werthvoll sind, werden zu Früchten des Glaubens[1]). Und auch als das Gesetz abgeschlossen war, haben viele Fromme das Verhältniß so empfunden und in dem von Gott geschenkten

[1]) 1 Sam. XV, 22. Jerj. VII, 22.

Digitized by Google

Gesetze eine Leuchte ihres Lebens und ihr höchstes Glück geliebt[1]). Aber für die Menge des Volks mußte doch aus dem „Gesetze" eine Gefahr für die Reinheit der Religion entstehen. Die einst naturwüchsige Aeußerlichkeit der Gerechtigkeit wurde zur bewußt pharisäischen. Seit Esra verschiebt sich der Schwerpunkt mehr und mehr. Das Gesetz, wie es in Folge eines mannigfaltigen und langdauernden Processes geworden war, erschien als einheitlich, göttlich, mosaisch. Denn Alles war in die großen Grundgedanken eingefügt, organisch geworden, Ausdruck des einen Willens des heiligen Gottes. Jeder Baustein, der weggenommen ward, brachte den ganzen Tempel zum Wanken. Alles verband sich zu einer großartigen Einheit, die das ganze Leben des Volkes mit seinen kleinsten wie seinen größten Verhältnissen um einen Mittelpunkt sammelt. Und da nach dem Grundgedanken des Bundes Israel ein heiliges Volk d. h. Gottes Eigenthum sein sollte, so erschien das ganze Gesetz als Offenbarung dessen was einem solchen Volke geziemt und dem Wesen dieses Gottes entspricht. Damit war aber der Uebergang von der Glaubensreligion zur Gesetzesreligion im Principe gemacht. Zur herrschenden Richtung ist diese Stimmung dann in den letzten vorchristlichen Zeiten geworden. Die äußern Formen, Satzungen und Cultusgegenstände, durch die Israel sich von den andern Völkern unterscheidet, werden den Frommen das Wichtigste und Bedeutsamste. Das Gesetz, dessen Mittelpunkt A (O.) bildet, erscheint mit der gesammten Gottesoffenbarung an Israel im Grunde identisch. In dem heiligen Jerusalem, wie die Stadt auf den Makkabäermünzen genannt wird, ist der Tempel und seine Priesterschaft Gegenstand höchsten Ansehns. Die Gottesdiener die im Hause Gottes in den Nächten stehen[2]), die Priester, die man schon als Gottesengel zu bezeichnen beginnt[3]), stehen Allen voraus. Auf das Gesetz, die heilige Stadt und den heiligen Berg stützt man sich mehr als je[4]). Und ganz im Gegensatze gegen den großartigen Geist, in dem die Propheten die heilige Form hinter dem geistigen Inhalte zurücktreten lassen, beginnt eine Voranstellung dieser Form. Auch Maleachi, der sonst noch die echt prophetische Sittlichkeit predigt, Nächstenliebe, Treue und Gottesfurcht[5]), ja der sogar betont, daß die Hartherzigen, die ihre Weiber verstoßen,

[1]) Ps. I. XIX, 8ff. CXIX, 105. (XXXVII, 31. XL, 9.)
[2]) Ps. CXXXIV, 1. [3]) Mal. II, 7. Hoh. V, 5.
[4]) Dan. IX, 9. 13. 18. 20.
[5]) Mal. I, 6. II, 10. 15. III, 4 f. (Sach. VII, 9. VIII, 14 f.).

Digitized by Google

Gott unmöglich wohlgefällige Opfer bringen können[1]), tadelt doch mit starkem Nachdruck die ungenügende Form der Opfer und rügt auch an den Priestern vorwiegend die Nachlässigkeit und Willkür in der heiligen Form[2]). Die ganze Reform unter Esra-Nehemjah ruht auf der Werthschätzung der heiligen Formen[3]). Sänger, Thürsteher, Leviten, richtige Fest- und Sabbathfeier, Herbeischaffung genügender Mittel zum Gottesdienste sind die Hauptsorge dieser Männer[4]). Die Zeitrechnung schließt sich an das Morgen- und Abendopfer[5]). Ordentliche Vorbeter erscheinen in der Gemeine[6]). So führt nach Daniel die Entweihung der Goldgefäße des Tempels das Gericht über den Chaldäerkönig herbei[7]). Die Weihung des Allerheiligsten und das Darbringen des täglichen Opfers bilden den Wendepunkt der Weissagung[8]). Die unverzeihliche Sünde des Antiochus ist das Aendern der Zeiten und Ordnungen[9]).

In Zeiten der Religionsverfolgung, in denen die Treue gegen die äußere Form zugleich das muthige Bekenntniß zu der eignen Religion war, mag solches Betonen der heiligen Form völlig normal und lobenswerth gewesen sein. So hebt ja auch der exilische Jesajah Sabbath und Speisegebote hervor. So war die Hervorhebung dieser Dinge in den makkabäischen Heldenzeiten ein Gebot der Glaubenstreue. Aber als ruhige Zeiten eintraten, ward diese Richtung zur großen Gefahr für die innere Wahrheit der Religion.

Am stärksten tritt dieser Gesichtspunkt in der Art und Weise hervor, wie die Chronik die Geschichte Israels auffaßt. Sie hat keine wichtigeren Erzählungsgegenstände, als die Einzelheiten des Cultus[10]) und der Priesterrechte[11]). Unermüdlich schließt sie an die größere oder geringere Reinheit des Cultus die Erweisungen gött-

[1]) Mal. II, 13 f.

[2]) Mal. I, 7—14. III, 8 f. Dieses Betonen der „Gottesdienste", deren Aufhören das schwerste Landesunglück wäre, gehört zu den Zügen, die dazu treiben, das Buch Joel in diese Zeiten zu versetzen (I, 9. II, 14).

[3]) Esr. II, 36 ff. III, 3 ff. VII, 7. VIII, 15 ff. X, 18. Neh. VIII, 1 ff. 14 ff. IX, 4. 13 ff. X, 31 ff. XIII, 15 ff.

[4]) Neh. IX, 4. XI, 20 ff. XII, 47.

[5]) Esr. IX, 4 (Dan. IX, 21).

[6]) Neh. XI, 17. 1 Chr. XXIII, 30. [7]) Dan. V, 1 ff.

[8]) Dan. IX, 24. XII, 11. [9]) Dan. VII, 25. VIII, 11 ff. IX, 27.

[10]) 1 Chr. IX, 19 ff. XIII. XV. XVI. XXII. XXVIII. XXIX. vgl. VI, 16 ff. IX, 33. XV, 16 ff. XVI, 4 ff. 37 ff. XXIII, 5. XXV. 2 Chr. II. III. IV. XXIX (25 ff.). XXX. XXXI. XXXV. vgl. VIII, 14 f.

[11]) 1 Chr. VI, 31 ff. IX, 26 ff. XIII, 2. XV, 2 ff. XVI, 4 ff. 37 ff. XXIII—XXVI. 2 Chr. V, 12. VII, 6. VIII, 14 ff. XVII, 8. XX, 21.

Digitized by Google

lichen Segens oder Fluches [1]). Usia's Eingriff in die levitischen Rechte bringt ihm den Aussatz [2]). Daß König Asa Aerzte in seiner Krankheit um Rath fragt, erscheint als Zeichen von Unglauben [3]). David der „Gottesmann" erscheint in seinen letzten Lebensjahren kaum mit etwas Anderm beschäftigt, als mit dem Tempelbau und levitischen Einrichtungen [4]); ja es muß ihm wie dem Moses die Zeichnung des Gotteshauses von Gott selbst überliefert werden. Salomo errichtet sich als echter Sofer eine Lehrkanzel [5]). Die Tochter Pharao's erhält einen eigenen Palast, weil für sie die Davidsburg durch die Bundeslade zu heilig geworden ist [6]). Die Leviten und Priester aus dem abgöttischen Nordreiche sammeln sich zu Judah. Nicht die Soldaten, sondern die Leviten stürzen Athaljah [7]). Die Chronik erzählt Nichts von Davids Ehebruch, von seiner Flucht vor Absalom und von Salomo's Abgötterei; sie weiß Nichts davon, daß Sanherib von Hiskia Tribut erzwingt. Dagegen muß Josia's Tod durch seinen Unglauben an Gottes Wort aus Necho's Munde begründet werden [8]). Josaphats Sieg wird durch Beten und Levitensingen erkämpft [9]). In Manasse's Geschichte liegt eine vollständige kleine Lehrerzählung vor von Abgötterei, Strafe, Buße, Rettung und dankbarer Freude [10]).

Natürlich kann bei solcher Betonung der äußerlichen Erscheinungsform des Religiösen die großartige prophetische Auffassung des Sittengesetzes aus der Einheit der Gesinnung nicht rein erhalten bleiben. Bei aller Schönheit sittlicher Erkenntniß, die sich auch in diesen Zeiten findet, tritt doch ein Ueberwiegen der ceremonialen Einzelheiten hervor. „Früher hatte »gerecht« so viel bedeutet, wie einfach, schlicht,

---

XXIII, 18. XXIX, 11 ff. 34. XXX, 15—22. XXXI, 2 ff. 11 ff. XXXV, 2—19. (Uebertreibung ihres politischen Einflusses 2 Chr. VI, 41. XIX, 8 ff. XXIII, 2. 4—19. XXIV, 2 f. XXVI, 17 ff.)

[1]) z. B. 2 Chr. XII, 1. 7. 12. XIII, 10. 12. 14. XIV, 2 — Ende. XV, 8. 15. XVII, 4 ff. XIX, 3. XX, 3. XXI, 10 f. 16. 18. XXII, 4 ff. XXIII, 17. XXIV, 18. 24. XXV, 10. 11. 14. 20. 22. 27. XXVI, 4 ff. 16 ff. XXVII, 2. 4 ff. XXVIII, 1. 5 ff. 19. XXIX, 2 — Ende. XXX. XXXIII, 2 ff. 11 ff. 22 ff. XXXIV, 2 ff. 27. XXXVI, 9 ff.

[2]) 2 Chr. XXVI, 16 ff. (vgl. 2 Reg. XV, 4 f.).

[3]) 2 Chr. XVI, 12 (vgl. dagegen Jes. Sir. XXXVIII, 1 ff.).

[4]) 1 Chr. XXII. XXVIII. XXIX (2 Chr. VIII, 14). Die Ueberschriften im Psalter setzen dann den „geistlichen" Character des „lieblichen Sängers" in Israel als Axiom voraus.

[5]) 1 Chr. XXVIII, 19. vgl. Exod. XXV, 40 (2 Chr. VI, 13).

[6]) 2 Chr. VIII, 11.

[7]) 2 Chr. XI, 13 ff. XIII, 9—12 (XXIII).

[8]) 2 Chr. XXXV, 22.

[9]) 2 Chr. XX, 3. 13. 21 f.

[10]) 2 Chr. XXXIII, 11 ff.

Digitized by Google

aufrichtig. Jetzt bedeutet es correkt und legal" (Wellh.). Die Religion wird zum Gesetze, und die Sittlichkeit zum Vollbringen der „Gesetzeswerke". Von solcher Richtung ist die sittliche Anschauung des Chronikers zweifellos beherrscht [1]). Festfeier, Sabbath, levitische Ordnung und Reinheit von Fremden treten in Esra's Bestrebungen durchaus in den Vordergrund [2]). Als Hauptmittel, um Gott günstig zu stimmen, erscheinen Fasten, langes Gebet und Weinen [3]). Das Buch Esther hält sich durchaus auf diesem Boden [4]), ebenso der Lehrpsalm CXIX mit seiner Betonung des siebenfachen täglichen Gebetes und der Gesetzestreue [5]). Und auch im Daniel fordert die echte Frömmigkeit neben unverzagtem, heldenmüthigem Bekennen der Religion [6]) strenge Enthaltung von unreiner Speise [7]) und geregeltes Gebet mit der Hauptwendung nach Jerusalem [8]). Als Versöhnungsmittel werden Almosen [9]), Fasten und Gebet in Sack und Asche empfohlen [10]). So bildet sich im Gegensatze zum Heilsbewußtsein der Propheten hier jene δικαιοσύνη ἐξ ἔργων aus, gegen die Jesus und später Paulus zu kämpfen haben. „Der jüdische Glaube ist unter den Schlägen des Weltlaufs so hart und starr geworden, daß seine Seele in ihm erstarb" (Smend). Zweifellos hat schon Qoheleth solche „Gerechtigkeit" im Auge, wenn er empfiehlt, nicht allzu gerecht zu sein [11]). Denn sittliche Trägheit liegt gar nicht in der Richtung seines Denkens, und er versteht offenbar unter dieser Gerechtigkeit Opfer, Enthaltung vom Schwure ꝛc. [12]). Auch seine Warnung vor Gebetsplappern und vor leichtsinnigem Gelübde [13]) setzt solche Ausartungen voraus.

Entsprechend ist die Art des Sündenbewußtseins. Es ist sehr tief und demüthig; eine fast allzu große Bereitwilligkeit zur Selbstanklage liegt in vielen Büchern dieser Zeit vor [14]). Aber doch so, daß wieder dieses Bußbekenntniß als solches eigentlich verdienstlich

---

[1]) 1 Chr. V, 25. X, 13 f. vgl. XIII, 10. XXVIII, 7 f. XXIX, 19. vgl. Neh. IX, 29.
[2]) Esr. X, 1. 9. Neh. I, 4. 7. 9. IX, 29. 33. X, 29 f.
[3]) Esr. VIII, 21. 23. IX, 6 ff. Neh. I, 4 (Joel II, 15).
[4]) Esth. IV, 3. 16. vgl. IX, 19—32.
[5]) V. 30. 38. 77. 82. 103. 130. 154. 162. 164. vgl. CXLI, 2.
[6]) Dan. III, 18. VI, 6. 10. 11 (דת). [7]) Dan. I, 8—16.
[8]) Dan. II. 19 f. VI, 10. [9]) Dan. IV, 24.
[10]) Dan. IX, 3. X, 3. 12. [11]) Qoh. VII, 16.
[12]) Qoh. IX, 2. [13]) Qoh. V, 1. 3. 4.
[14]) Esr. IX, 6. 7. 15. X, 1. 9. Neh. I, 7. IX, 1 f. 16. 26. XIII, 17 f. Dan. IX, 4—20. Ps. LXXIX, 8 f. CVI, 6.

Digitized by Google

erscheint [1]), daß es vorwiegend auf die heilige Form gerichtet ist [2]), und daß mit ihm eine sehr entschiedene Hervorhebung eigner Gerechtigkeit und Verdienste unbefangen abwechselt [3]). Bezeichnend ist, wie bei Joel ein „Bußtag" den Anforderungen Gottes an die Buße seines Volks genügt, und wie bei Jona Ninive ebenfalls durch einen Bußtag „Vergebung" erwirbt. Ein Volksleben, das in die Bande einer tausendfältigen Satzung eingeschnürt ist, deren Bewahrung als Bedingung seiner „Heiligkeit" gilt, muß ja nothwendig mit dem steten Bewußtsein der „Unreinheit" behaftet sein, welches dann seinerseits wieder eine auf Satzungen gegründete Versöhnung äußerlicher Art hervorbringt, und dadurch leicht in das stolze Bewußtsein der „Reinheit" umschlägt.

In den nachcanonischen Büchern finden sich immer noch Nachwirkungen der prophetischen Sittlichkeit. In den Büchern der hellenistischen Richtung fehlt das Streben nach eigentlicher „Gesetzesgerechtigkeit" ganz, im Jesus Sirach wenigstens seine Einseitigkeit. Aber bei Baruch, der sich sonst eng an die prophetische Anschauung schließt, wird doch nicht bloß Jerusalem in besonderer Weise betont [4]), sondern auch Weinen, Fasten, Beten, Opfer und Feste [5]). Das Buch Tobith, dessen Richtung im Ganzen eine echt sittliche ist, legt doch übertriebenes Gewicht auf Almosengeben [6]), auf Gebet, Weinen und Fasten [7]), und auf das Hinziehen zum Tempel in Jerusalem, um Zehnten zu bringen und Freudenopfermahl zu halten [8]). Dieses, sowie der Abscheu vor heidnischem Brod [9]) und das Betonen des Begrabens der Volksgenossen [10]), zeigt das Musterbild der „Gerechtigkeit" [11]) eines Frommen aus der Zeit des zweiten Tempels. Im ersten Makkabäerbuch suchen die Asidäer Gerechtigkeit und Gericht [12]) vor Allem im nachdrücklichen Gegensatze zur Entweihung des Cultus und zur Uebertretung der Speisegebote [13]), und eifern für Beschnei-

---

[1]) Esr. X, 1 ff. Neh. I, 4 ff. IX, 1 ff.

[2]) Vgl. die Stellen aus Esra und Neh. S. 341 Not. 14.

[3]) Neh. V, 19. XIII, 14. 22. 31. Bei Koheleth wird die Sünde mehr wie ein nothwendiges Uebel gefaßt (VII, 21. 29), Gott aber von jeder Schuld daran frei erklärt (30).

[4]) Bar. IV, 8 ff. [5]) Bar. I, 5. 10. 14. [6]) Tob. I, 3. 16 ff. II, 15. IV, 7 ff. vgl. 17. XII, 9. (XIV, 4. 9. 10. 14.)

[7]) Tob. XII, 9. [8]) Tob. I, 6. 7 (II, 1). [9]) Tob. I, 12.

[10]) Tob. I, 20. II, 3 f. (vielleicht im Gegensatze gegen die persische Sitte).

[11]) Tob. I, 3. II, 14. IV, 7. XII, 9.

[12]) 1 Makk. II, 49—64.

[13]) 1 Makk. I, 43. 45 ff. 54. 62 f. III, 47 ff. IV, 42 ff. VI, 7.

Digitized by Google

dung, Sabbath und Sabbathsjahr [1]). Der Entschluß, am Sabbath sich zu wehren, erscheint schon als eine Gegenwirkung gesunderer Auffassung [2]). Das zweite Makkabäerbuch verklärt vor Allem den Tempel selbst durch Legenden [3]), betont die Beschneidung und die Speisegebote, sowie levitische Einrichtungen überhaupt [4]), die Sabbathsfeier [5]) und die sonstigen Feste [6]). Weinen und Fasten werden hervorgehoben [7]). Die Vergeltungslehre ist sehr äußerlich gefaßt, so daß z. B. alle in einer unglücklichen Schlacht gefallenen Juden sich nachher als solche herausstellen müssen, die sich mit Götzendienerei befleckt haben [8]). Die Fürbitte des Onias macht den Heliodor gesund, und 2000 Drachmen werden nach Jerusalem zu Sündopfern für die Gefallenen geschickt, um ihnen bei der Auferstehung zu Gute zu kommen [9]). Diese und andere Züge äußerlich werdender Frömmigkeit [10]) stehen neben schönem Bußgefühle [11]). Das dritte Makkabäerbuch dreht sich wesentlich um die Unverletzlichkeit des Tempels [12]). Das Gebet mit „wohlgeordneter Gebetsstellung" tritt mächtig hervor [13]). Aber besonders zeigt das Buch Judith eine ganz dem eigentlichen Pharisäismus entsprechende Auffassung. Ihm ist der Hohepriester schon zu Nabucodrossors Zeit mit den Aeltesten das weltliche Haupt des Volkes [14]). Wenn die Heldin des Buches als im hohen Grade gottesfürchtig geschildert werden soll, so fällt dabei der größte Nachdruck auf Opfer und Weihegeschenke, beständige Wittwenschaft, vieles Fasten, das nur durch die Feste unterbrochen wird, Waschungen, reine Speisen, langes Gebet und Trauern in Sack und Asche [15]). Für die heiligen Geräthe, die neu geweiht sind, fürchtet man am meisten [16]). Und wenn in Israel keine Ungesetzlichkeit ist, d. h. wenn sich das Volk von Abgötterei und unreiner Speise enthalten hat, so wird es als unüberwindlich gedacht, weil es dann „vor Gott gerecht

---

[1]) 1 Makk. I, 16. 60. II, 46 (gegen die Gymnasien I, 15. vgl. 2 Makk. IV, 12 ff.). vgl. 1 Makk. I, 43. II, 32—38. VI, 49. 53.
[2]) 1 Makk. II, 41. [3]) 2 Makk. I, 8 ff. V, 15. VI, 2. XIII, 23. XV, 18 (III, 18 ff. Gebet um Erhaltung der Tempelschätze).
[4]) 2 Makk. VI, 10. 18. VII, 1.
[5]) 2 Makk. VI, 6. VIII, 26. XII, 38. XV, 1 ff.
[6]) 2 Makk. XII, 31. [7]) 2 Makk. XIII, 12.
[8]) 2 Makk. XII, 40 ff. vgl. V, 17. XIII, 8.
[9]) 2 Makk. III, 32 ff. XII, 43 ff. [10]) Daneben z. B. die ganz antike Auffassung des Selbstmordes 2 Makk. XIV, 42 ff.
[11]) 2 Makk. VII, 18. 32. 38. [12]) 3 Makk. I, 29.
[13]) 3 Makk. I, 18. II, 1. [14]) Jud. IV, 6. XV, 10.
[15]) Jud. IV, 7 ff. VI, 15 ff. VIII, 6. 7. IX, 1. 13. X, 1 ff. 6. XII, 2. 9. 20. XVI, 26. 27. [16]) Jud. IV, 2 ff.

Digitized by Google

ist“ [1]). So zeigt sich das Werden der Richtung, die den Paulus zwang, das Judenthum als Religion des Gesetzes in Gegensatz zu dem Christenthume als der Glaubensreligion zu stellen. An die „Gerechtigkeit“ der Propheten von Amos bis Jeremjah hätte das Christenthum unmittelbar anknüpfen können. Dieser Religion gegenüber mußte es ein ganz Neues schaffen. Auch hier zeigt es sich, daß die großen Fortschritte im Reiche Gottes nur durch scheinbares Zurückschreiten und Verstocken möglich gemacht werden.

Capitel 22.

Die Heiligkeit des Volkes in Betreff des religiös-sittlichen Handelns. Sittengesetz.

Literatur: Bertheau Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuch. Gött. 1840. Ewald Geschichte des Volkes Israel II. 205—217. Geffken Ueber die verschiedenen Eintheilungen des Decalogus und den Einfluß derselben auf den Cultus. Hambg. 1838. E. Meier Ueber den Decalog 1846. Sonntag und Züllig Ueber die Eintheilung des Decalogs (theologische Studien und Kritiken 1836. 1. 1837. 1. 2). Lemme Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Decalogs. 1880. Otto Decalogische Untersuchungen. Halle 1857. Oehler Decalog, Blutrache (bei Herzog, A. 2, Fr. Delitzsch). Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1858 November „Die Eintheilung des Decalogs“. Mielziner Die Verhältnisse der Sclaven bei den alten Hebräern nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt. Kopenhagen 1859.

1) Die Grundbedingung der Gerechtigkeit in Israel ist für die Gemeine des zweiten Tempels das Halten des Gesetzes, die Achtung vor den bürgerlichen, religiösen und sittlichen Ordnungen Israels. Diese waren nun zu einer einheitlichen Thorah [2]) geworden, ruhend

---

[1]) Jud. V, 22. vgl. VIII, 18. 21. XI, 11 f. Das 4. Buch Esra hält sich wesentlich im Gedankenkreise des Daniel, vgl. z. B. VIII, 32. 36. IX, 7 und V, 13. 20. VI, 31. 35 u. o. Das Gerechtigkeitsideal der salomonischen Psalmen ist einfach das des besseren Pharisäismus, vgl. z. B. Ps. III, 8 ff. IX, 7 ff., wie ja auch der pharisäische Gegensatz gegen die Sadducäeraristokratie überall durchbricht (z. B. Ps. IV).

[2]) Thorah heißt zunächst die einzelne Entscheidung (Hagg. II, 11), sodann die Tradition, die sich auf Grund der einzelnen Entscheidungen bildete (Deut. XXXIII, 10). Endlich die Systematisirung und Niederschrift dieser Tradition, die zum unverbrüchlichen Statute der jüdischen Gemeine gemacht wurde (Smend).

Digitized by Google

auf dem „Zehngebote", innerlich vertieft durch die Sittenpredigt der Propheten und seit dem Deuteronom bis ins Einzelne als Vorschriften Gottes festgestellt. Das Zehngebot, das für Israels Bewußtsein den Mittelpunkt des Gesetzes bildet, soll auf seine zwei Tafeln schwerlich so vertheilt werden, daß Gesetze Gott gegenüber und Vorschriften in Beziehung auf den Nächsten unterschieden würden, etwa wie es Gen. XVII, 1 heißt: „wandle vor Gott" und „sei unbescholten". Die gesammte Sittlichkeit erscheint als Pflicht gegen Gott, und als Ergebniß des Wortes „ich bin heilig". Man wird genauer, wie Geffken richtig sieht, und wie schon Philo und Josephus theilten [1]), in fünf Gebote der pietas und fünf Gebote der probitas eintheilen. Man darf weder nach einer schon früh bekannten, und bei den neueren Juden gebräuchlichen, Weise als erstes Gebot bloß den Satz „ich bin der Herr Dein Gott" ansehen, und dann die Vorschrift „Du sollst keine andern Götter haben und Du sollst Dir kein Bildniß machen" als zweites Gebot auffassen. Denn das erste ist kein Gebot sondern ein Lehrsatz; das zweite faßt zwei verschiedenartige Dinge zusammen. Noch darf man mit der lutherisch-römischen Gewohnheit das erste Gebot über das Verbot des Götzendienstes und der Bilder ausdehnen, und das letzte Verbot des Begehrens in zwei theilen. Denn so werden zwei verschiedene Dinge zusammengefaßt, und ein Gebot wird zertheilt, dessen Einheit an sich aus dem Inhalt klar ist, noch deutlicher aber dadurch wird, daß im Deuteronom ein andrer Gegenstand des Begehrens vorangestellt wird als im Exodus, so daß also das 9. Gebot bei dieser Theilung in jeder der beiden Recensionen ein verschiedenes sein müßte [2]). Von der nur auf das Deuteronom gestützten Meinung, daß im neunten Gebot das Begehren des Weibes des Nächsten, im zehnten das Begehren seiner Habe untersagt sei, sowie von des Hesychius Zählung [3]), der das Sabbathgebot ausläßt und dann aus den zwei ersten Geboten drei macht (1. Ich bin der Herr Dein Gott. 2. Du sollst keine andern Götter haben. 3. Du sollst kein Bildniß machen), kann überhaupt nicht ernsthaft die Rede sein. Einzig richtig ist es, nach der althebräischen und reformirten Weise fünf Gebote der Pietät anzunehmen: (1. Keine

---

Bei den Propheten ist es die durch ihren Mund verkündigte Willensbestimmung Jahves für bestimmte Verhältnisse (Jes. I, 10. V, 24. VIII, 20. vgl. 16 ꝛc.).

[1]) Philo (ed. Mg.) I, 496. II, 188. Joseph. Ant. III, 5. 5.

[2]) Im Exodus „das Haus", im Deuter. „das Weib".

[3]) ad Lev. VII.

Digitized by Google

andern Götter. 2. Kein Bildniß. 3. Keine Verunehrung des Namens Gottes. 4. Keine Verletzung seiner heiligen Zeit. 5. Ehrfurcht gegen die Eltern als ὄργανα γεννήσεως [1]), und fünf Gebote der Rechtschaffenheit (1. Heilighaltung des Lebens. 2. Der Ehe. 3. Des Eigenthums. 4. Kein falsches Zeugniß. 5. Kein Begehren).

Die Grundforderung des Gesetzes ist, den Bundesgott als alleinigen Gott anzusehen, und ihm die Treue zu bewahren, auf die der Bund gegründet ist. Sodann gilt es diesen Gott auch seinem wahren Wesen nach zu ehren. So darf er nicht verunehrt werden, indem man ein sinnliches Gleichniß von ihm machend ihn in die Gemeinschaft des Geschaffenen, Sinnlichen herabzieht, wie die heidnischen Naturgötter. Das, und nicht die Ausschließung der Bildnisse fremder Götter ist im zweiten Gebote gemeint [2]). Und durch dieses Gebot rang sich die Religion Israels von der Aehnlichkeit mit den Naturreligionen, die ihr ursprünglich anklebte, und von den eignen unvollkommneren Bestandtheilen los und erhob sich zu einer immer vollkommneren geistigen Auffassung Gottes. Da der Name Gottes kein leerer Schall, sondern der heilige Ausdruck seines sich offenbarenden Wesens ist, so darf man ihn nicht mit einer unwahren, leeren Sache in Verbindung bringen [3]) und so seine Majestät entwürdigen. Endlich muß die zur Ehre dieses Gottes ausgesonderte, ihm geheiligte Zeit (der Sabbath) unverletzt erhalten werden. Es wäre ein Sacrileg, wenn man um eigenen Nutzens oder Vergnügens willen diesen Tag zu profanem Gebrauche anwenden wollte. Dieser Gesichtspunkt ist durchaus der maaßgebende im Sabbathgebote. Es handelt sich um die Antastung einer Gott geweihten Sache. Diesen Forderungen der Ehrfurcht gegen den Bundesgott gesellt sich die Forderung der Ehrfurcht gegen die Eltern bei [4]), als der unentbehrliche Grund der Familienordnung im Sinne der Pietät. Dieses Gebot findet im Gesetze seine weitere Ausbildung in dem Gebote der Ehrfurcht gegen das Alter überhaupt und gegen die Elohim des Volkes, d. h. seine Obrigkeiten [5]). Die Ordnungen in Familie und Staat sind im A. T., wie bei allen besseren Völkern des Alterthums, Gegenstände der Religion, der heiligen Scheu.

---

[1]) Philo I, 497.
[2]) Natürlich wird nicht jedes Bild verboten, sondern jedes zum Anbeten gemachte Bild. [3]) נשא לשוא.
[4]) Vgl. Exod. XXI, 15. Lev. XIX, 3. XX, 9. Deut. XXVII, 16.
[5]) Lev. XIX, 32. vgl. z. B. Ex. XXII, 27.

Digitized by Google

Die Grundforderung der israelitischen Rechtsschaffenheit ist die Heilighaltung des Lebens und Eigenthums Anderer. Die Grundlagen jeder menschenwürdigen Gesellschaft werden gegen List und Gewalt durch diese Gebote sicher gestellt. Es handelt sich um das, was „Israel nicht thun soll", d. h. was in dem Volksleben Israels nicht geduldet werden darf[1]). Dabei darf man nicht einmal die prophetische Sittenpredigt, geschweige denn Jesu Bergpredigt oder Luthers Auslegung des Decalogs in diese einfachen Gebote mit hineinlegen. Zuerst kommt die Sicherstellung des Lebens. A (D.) hat schon in die ersten Anfänge der Menschengeschichte die göttliche Anordnung verflochten, die durch das Gebot der Blutrache die Heiligkeit des Menschenlebens feststellt[2]). Und thatsächlich ist diese Sitte gewiß einer der erster Anfänge der organisirten menschlichen Gemeinschaft und reicht weit über jeden uns erkennbaren geschichtlichen Zeitraum zurück. Im Gesetze aber ist die Verletzung des Menschenlebens nicht mehr unter den privatrechtlichen Gesichtspunkt gestellt als Schädigung der Angehörigen, für die sie Rache oder Blutgeld nehmen können, sondern unter den religiös-ethischen Gesichtspunkt als Verunehrung des heiligen, gottgeweihten Volkes und Landes. In Israel soll die muthwillige Verletzung des Menschenlebens schlechthin unverzeihbar sein, und kein Lösegeld darf über „Blut" genommen werden[3]). Am nächsten dem Leben steht das zarteste Eigenthumsverhältniß, die Ehe, die nach der Erzählung von B (J.) in der Schöpfung von Gott selbst geweiht wird. Die Ehe eines Mannes und eines Weibes soll das unauflösliche Grundverhältniß bilden, vor dem alle andern Bande, auch die heiligsten, zurückstehen müssen. Das Weib wird als eine Hülfe des Mannes geschaffen, also nicht als müssiges Spielwerk der Laune, sondern als Genossin der Arbeit und Freude. Sie wird als gleichartige Hülfe geschaffen, also mit demselben Rechte der sittlichen Persönlichkeit ausgestattet wie der Mann, nicht als Gegenstand brutaler Lust, nicht zum Hinschmachten in Sclavenarbeit[4]). Die Ehe ist ihrer Idee nach „Einehe", was sie auch

---

[1]) Die Gerechtigkeit der jüdischen Gemeine ist ja überhaupt wesentlich negativ: „sich enthalten von dem Thun der Gottlosen" (Ps. I. XV. XXIV. XXVI. XXXIV, 12 ff.). [2]) Gen. IX, 5 ff. [3]) z. B. Num. XXXV, 16 ff. 31 ff. Exod. XXI, 12 ff. Ps. IX, 13. Gott Bluträcher.

[4]) עזר כנגדו eine Hülfe, wie ihm gegenüberstehend, also ihm entsprechend, gleich; vgl. überhaupt Gen. II, 18. 20. 23. 24. Der spätere Sündenfluch hebt diesen Gottesgedanken der Ehe nicht auf. (Die schöne Auffassung der Ehe

Digitized by Google

offenbar im Wesentlichen in Israel war, wenn auch des Mannes Freiheit nicht gesetzlich beschränkt wurde[1]). Die Verletzung der Ehe wird als Eigenthums- und Ehrverletzung betrachtet. Der Ehemann, der sich mit einer Unverheiratheten neben seiner Ehe vereinigt, bricht die Ehe nicht. Ehebruch heißt nur die Verletzung der Ehefrau, nach strenger Sitte auch der Verlobten[2]), eines Andern. Das Gebot gegen den Ehebruch will keineswegs geschlechtliche Ausschweifung überhaupt verbieten. Diese ist wohl von der Volksweisheit gemißbilligt, Prov. VII, 5 ff. IX, 13 ff. XXIII, 27, aber nie im A. T. gradezu verboten. Auch die Stellen, die man so fassen könnte[3]), beziehen sich auf Verletzung der Ehre eines freien Mädchens, für die der Familie Entschädigung gebührt. Geschlechtliche Vermischung mit einer Unfreien oder Ehrlosen erscheint in das Gebiet der persönlichen Freiheit gestellt[4]). An die Sicherung der Ehe[5]) schließt sich die Heilighaltung des *Eigenthums* überhaupt. Und wie man das Alles nicht antasten soll durch eigne That und Gewalt, so soll man auch nicht durch *falsches Zeugniß* Leben und Eigenthum gefährden[6]). Denn im neunten Gebote ist nicht von der Pflicht der Wahrhaftigkeit die Rede, sondern von dem schädigenden Zeugnisse gegen den Nächsten vor der Gemeine. Endlich soll man sich auch nicht mit *Plänen und Unternehmungen* befassen, deren Zweck es sein würde, sich des *Eigenthums des Nächsten mit einem Scheine des Rechtes zu bemächtigen*, etwa wie Isabel es gegen Naboth, David gegen Uria that. Das ist doch wohl die Bedeutung des „Begehrens". Das Wort schließt durchschnittlich die Absicht ein, die gewünschten Dinge thatsächlich zu *erlangen*[7]).

Mal. II, 14—16.) Daß die Frau als *Mutter* eine hohe Ehre beansprucht, ist dem Gesetze Israels mit den Sitten *der meisten alten Völker* gemeinsam. Das „Mutterrecht" scheint älter als das „Vaterrecht" zu sein. (Exod. XX, 12. Lev. XIX, 3. Deut. XXI, 18 ff.)

[1]) So Abraham, Jaqob Gen. XVI, 3. XXIX, 24. 29. vgl. XXX, 4. 9.

[2]) Lev. XX, 10 ff. Deut. XXII, 23 ff.

[3]) z. B. Gen. XXXIV, 7. 13. 31. Exod. XXII, 16 ff. Deut. XXII, 28.

[4]) So Gen. XXXIV, 31 (הכזונה יעשה) (XXXVIII, 16). Die Entehrung der Sclavin Lev. XIX, 20 wird bestraft, weil sie einem *andern Manne gehört*.

[5]) Gen. XX, 9. Lev. XX, 10 ff. Auch die Parabel 2 Sam. XII faßt den Ehebruch als Eigenthumsverletzung auf.

[6]) Vgl. Lev. XIX, 16.

[7]) Vgl. Exod. XXXIV, 24. Micha II, 2. Wenn es Prov. VI, 25 heißt אל־תחמד בלבבך, so darf man nicht vergessen, daß לב im Alten Testamente nicht sowohl der Sitz der Gefühle, als der *Gedanken* und *Pläne* ist. Das Deuteronom, indem es חמד und התאוה abwechseln läßt (V, 18), mag nach seiner ganzen innerlich-sittlichen Richtung vielleicht wirklich das Gelüsten nach des Nächsten Eigenthum im Sinne des bloßen Begehrens verbieten.

Digitized by Google

Und ein Verbot der bösen Begierde als solcher paßt wenig in ein Gesetz, das doch irgend wie auf ein äußerlich Nachweisbares gerichtet sein und der Strafe, dem sacer esto, eine greifbare Seite bieten muß.

2) Die Motive, die in Israel zu dem trieben, was wir „Sittlichkeit" nennen, waren ohne Zweifel ursprünglich dieselben, wie in allen Völkern ähnlicher Culturstufe. Vor allem das Familiengefühl[1]), ein Gefühl, das in der alten Zeit so stark war, daß man sich auch vor Blutschande nicht fürchtete, um des Segens der Familie theilhaftig zu werden[2]) und das in der Pietät gegen die Eltern seine schönste sittliche Seite zeigt[3]). Sodann die Achtung vor den großen Grundbedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, das sich mit Unredlichkeit, Hinterlist, Vertrauenstäuschung, Rechtsbruch und Gewaltthat nicht verträgt[4]). Dieses Gefühl ward einerseits durch das Stammgefühl verstärkt[5]). Aber es schloß andrerseits als Gastfreundschaft auch die Fremden[6]), als Mitleid und Güte die Schutzlosen, Stammfremden mit ein[7]). So hat man in Israel seit Alters von einem „guten" Handeln ohne Zweifel wie von etwas Selbstverständlichem gewußt[8]). In den späteren Zeiten ist das ganz zweifellos. Wir finden eine ideale Auffassung echter Sittlichkeit ganz ohne Rücksicht auf bestimmte Gottes-Gebote oder auf Belohnung durch Gott, Prov. XXXI, 10 ff. und vorzüglich Hiob XXIX, 12 ff. XXXI. Aber der weitaus stärkste Trieb zur Sittlichkeit war für diese Gemeine ohne Zweifel der religiöse, die Furcht vor Gottes Zorn und die Hoffnung auf seine Hülfe. Der größte Theil der nachexilischen Psalmen, von Ps. I angefangen, und das ganze Gesetz, beweisen für diesen Satz. Israel weiß, daß es nur als Gemeine von sittlich Handelnden seinem Gott wohlgefällig ist.

Das alte Volk hatte sehr großes Gewicht auf eine Reihe von Volkssitten religiöser Art gelegt, wie Reinigungen, Festfeiern, Opfer,

---

[1]) Gen. XXVII, 41. XXVIII, 6. XXIX, 10 ff. XXXIV, 25. L, 15 ff. 2 Sam. XIII, 28 u. o.
[2]) Gen. XIX, 32 ff. XXXVIII, 14 ff. 26.
[3]) Gen. IX, 23. 1 Reg. II, 19 (Thren. IV, 16).
[4]) Gen. XX, 9. 1 Sam. XXV, 31. XXVIII, 12. 2 Sam. XII, 5. vgl. Gen. XVI, 6. Deut. XVI, 18 ff. Ps. X, 7. XII, 3. XV. XXIV, 3 ff. LXXXII. XCIV, 6. Prov. III, 27—30. XXII, 22.
[5]) Gen. XIII, 8 ff. XIV, 12 f.
[6]) Gen. XIX, 6 ff. Jud. XIX, 23 (die Jungfrauenehre gilt geringer).
[7]) Lev. XXIII, 22. Num. XV, 16 f. Deut. X, 18. XIV, 28 f.
[8]) Gen. XXIX, 26. XXXIV, 7. vgl. XXXI, 32. Jos. IX, 17—21 ꝛc.

Digitized by Google

Sabbath, Beschneidung und besondere Speisesitten, und in ihnen wie in der Sittlichkeit die Bedingung seines Gott wohlgefälligen Lebens gesehen. Und die Volksmasse war nur zu leicht geneigt, sich auf diese äußre Gesetzlichkeit zu beschränken, und die lästigen Schranken der Sittlichkeit im täglichen Verkehre zu übersehen. Darum trat die prophetische Predigt der Volksanschauung schroff entgegen. Sie verwarf die in religiösen Gebräuchen zum Ausdrucke kommende äußerliche und einseitige Gesetzlichkeit als Fälschung des sittlichen Lebens und Beleidigung Gottes. Sie sah den Schwerpunkt des Willens Gottes seinem Volke gegenüber in der religiösen Treue und der Gerechtigkeit, Güte und Zuverlässigkeit im täglichen Leben, ohne die alle heiligen Formen Nichts sind als Heuchelei. So führte sie von der Form auf die sittliche Bedeutung der Handlung, von der Aeußerlichkeit und Vielheit der Werke auf die Innerlichkeit und Einheit der Gesinnung. Gewiß ist in jenen Zeiten auch der Zug zu stärkerer Bevorzugung der heiligen Form im priesterlichen Sinne nicht erloschen, wie er in Ezechiel und bei A (O.) zu classischem Ausdrucke kommt, und seit Esra die Herrschaft gewinnt. Aber in den prophetischen Denkmalen des achten und siebenten Jahrhunderts tritt dieser Zug durchaus zurück gegenüber dem Geiste großartiger Sittlichkeit.

Die jüdische Gemeine hat, wie wir gezeigt haben, im Ganzen den Zug zu einer entgegengesetzten Auffassung. Die heilige Form des Handelns erscheint ihr als die Hauptsache, die Gott fordert. Was einst unbefangene volksthümliche Aeußerlichkeit war, wird gesetzlich-pharisäischer Zug. Aber deßhalb ist doch das Erbe der prophetischen Zeit nicht verloren. Die meisten Psalmen dieser Gemeine betonen doch eine Sittlichkeit, die auf der Herzensgesinnung ruht, und das Gesetz selbst, vorzüglich in den „Heiligkeitsgesetzen" des Leviticus, zeigt eine überraschende Innerlichkeit und Tiefe der sittlichen Gesinnung. Und sie ist in dem Israel vor Christus gewiß nie erloschen, auch nicht unter der Uebermacht des pharisäischen Zuges nach den Freiheitskriegen (Pirke Aboth). Als grundlegendes Gebot gilt doch, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften[1]), ihm ergeben zu sein und ihm zu trauen[2]), aufzuschauen zu

[1]) Deut. VI, 5 f. X, 12. XI, 1. 13. 22. XIX, 9. XXX, 16. 20. (XIII, 4 f.) Jos. XXII, 5. XXIII, 11. 1 Sam. XII, 24. 1 Reg. VIII, 23. 2 Reg. XXIII, 3. Ps. XCVII, 10. CXLV, 18 ff.

[2]) B. Jes. XLII, 19 (מְשֻׁלָּם). Ps. XXXVII, 3.

Digitized by Google

ihm, wie der Knecht zu dem Herrn aufschaut[1]), ihn zu fürchten[2]), sich gegen seine Mahnungen und Warnungen nicht hochmüthig ablehnend zu verhalten[3]), dankbar gegen ihn zu sein[4]), gehorsam und demüthig[5]); denn wer sich selbst demüthigt, der braucht keine Demüthigung zu fürchten[6]). Das heißt „mit Gott wandeln, vor ihm leben“[7]). Wer vor Gott wandeln will, der muß seines Herzens Vorhaut beschneiden[8]), d. h. sein Herz für Gott weihen und reinigen. Er muß Gottes Gebote in sein Herz schreiben und sie zugleich sein ganzes äußeres Leben nach allen Richtungen durchdringen lassen[9]), muß vor allem sich rein halten im Familienleben; denn für Unreinigkeit und Blutschande nimmt Gott Rache. Das heilige Land wird entweiht, wenn z. B. durch Scheidung von einem Weibe und Wiedernehmen desselben, nachdem sie schon einem Andern zu eigen geworden ist, die sittliche Würde der Ehe verletzt wird[10]), oder wenn ungerecht vergossenes Blut des „Ebenbildes Gottes“, wenn Unredlichkeit und Hinterlist das Volksleben beflecken[11]).

3) Aus den prophetischen Reden wußte die Gemeine, daß sie die Liebe zu ihrem Gott in dem Handeln gegen die Brüder zu zeigen habe, in dem Wandel nach Güte und Redlichkeit. Gott erkennen heißt Recht und Liebe üben[12]). Nicht von Opfern hat Gott geredet, als er bei dem Auszuge die Bedingungen des Bundes vorschrieb, sondern von Gehorsam und Treue[13]). Das rechte Fasten ist Mitleid, Almosen und unbeugsam muthiger Rechtssinn[14]). Statt Festversammlung, in der sich Gedanken des Unheils entfalten, will Gott

---

[1]) Ps. CXXIII, 1 f. [2]) Deut. IV, 10. VI, 2. 13. 24. VIII, 6. X, 12. XIV, 23. XXVIII, 58. XXXI, 13. Ps. V, 8. Prov. III, 7 ꝛc. (Ps. XIX, 10. XXXIV, 12. 2 Reg. XVII, 28 ist [illegible] so viel wie „Religion“.) [3]) Jes. XXIX, 15 ff.

[4]) Deut. I, 31. IV, 32. VI, 22. VII, 19. VIII, 5 ꝛc.

[5]) Deut. X, 13. XI, 1. 32. XXVI, 16. Ps. CXIX, 1. 2. 7. 8. 10. 176. vgl. Deut. VIII, 17: IX, 4. Jes. XLII, 1 f. Zeph. II, 3. III, 12 (עני).

[6]) Prov. XXV, 6 ff. XXVII, 1. 2 (vgl. Luc. XIV, 8).

[7]) Gen. V, 22. VI, 9. XVII, 1. [8]) Deut. X, 16.

[9]) Deut. VI, 6 ff. XI, 18 ff.

[10]) Jerj. III, 1. V, 9. IX, 9. Lev. XVIII. XX.

[11]) Gen. IX, 4 ff. Num. XXXV, 29—34. Lev. XIX, 15 ff. 35. (Jud. XX, 6. XXI, 1).

[12]) Jerj. XXII, 16. Ezech. XVIII, 5 ff. Hos. IV, 1. VI, 6.

[13]) Jerj. V, 3. VII, 2 f. 21 (1 Sam. XV, 22). Ezech. XX, 25 ff., wo von dem guten Gesetz, das Gott im Anfange bei der Bundesschließung gab (offenbar dem Decaloge), ein nicht gutes Gesetz unterschieden wird, das er zur Strafe für die Verletzung jenes guten Gebotes gegeben hat, ist wohl an die blutigen Menschenopfer gedacht, in die Gott das Volk zur Strafe verfallen ließ.

[14]) B. Jes. LVIII, 6. 10. Prov. XXI, 3.

Digitized by Google

demüthig zerschlagene Herzen, dankbar freudige Feststimmung, Güte gegen die Armen und Rechtlosen, strenge Unparteilichkeit[1]). Man kann statt aller andern Worte an das schöne Wort Micha's erinnern: „Es ist Dir gesagt Mensch, was gut sei, und was fordert der Herr von Dir? Nur Recht thun und Güte lieben und demüthig wandeln vor Deinem Gott“[2]). Die prophetische Predigt tadelt nichts stärker als Rohheit und Grausamkeit, die selbst wo sie unter Heidenvölkern vorkommen, Gottes Zorn herausfordern[3]), Ueppigkeit und Sittenlosigkeit der Frauen[4]), Schwelgerei und Luxus der Großen[5]), Mißbrauch der Uebermacht des Reichthums[6]), Täuschung des öffentlichen Vertrauens im Handel und Wandel[7]) und Gewaltthat jeder Art, vor Allem in der Rechtspflege[8]). Und unermüdlich betont sie, daß die äußere Beobachtung der religiösen Form ohne die sittliche und religiöse Gesinnung keinerlei Werth hat[9]). In diesem Geiste ist doch auch die spätere Thorah vielfach gestaltet. Im Deuteronom wie in der Volksweisheit treten statt einzelner Forderungen und Gebote die großen Grundzüge der sittlichen Gesinnung oft und nachdrücklich in den Vordergrund. Strengste Gerechtigkeit und Treue in allen Verhältnissen, vor Allem in der Ehe und im Gericht, und Pietät gegen die Eltern, sind Grundforderungen in Israel[10]). Das Rechtsprechen der Menschen erscheint als eine Aeußerung Gottes. Jede Parteilichkeit im Gericht erregt seinen Zorn[11]). Der Leichtfertigkeit des falschen Zeugnisses beugt ein unerbittliches jus talionis vor[12]). Falsches Gewicht und Verrücken der Grenzen werden unnachsichtig gestraft[13]). Und auf diesem Grunde des Rechts erhebt sich die Güte, das Mitleid gegen Arme, da auch Israel einmal arm und elend

---

[1]) Jes. I, 14 ff. XXXVIII, 3. Ps. XL, 7. XLI, 2. LI, 19.
[2]) Mich. VI, 8. Hos. XII, 7. Deut. X, 12 ff. Sach. VII, 6. VIII, 16.
[3]) Amos I, 3. 13. II, 1.
[4]) Amos IV, 1. Jes. III, 16 ff.
[5]) Amos III, 10 f. Jes. V, 11 ff.
[6]) Jes. III, 14. V, 8 ff. 22 ff. X, 1 ff. Mich. II, 7 ff. Jerj. V, 26 ff. Amos VIII, 5. Deut. XXVII, 19.
[7]) Deut. XXV, 13. Amos VIII, 6. Mich. VI, 10.
[8]) Jes. V, 7 ff. 22 ff. Mich. II, 1. Amos III, 10. V, 7 ff. VI, 12. Deut. XXVII, 17. Hos. VII, 1 ff.
[9]) Jes. I, 14 ff. B. Jes. LVIII, 1 ff. Jerj. XI, 15. Sach. VII, 4 ff. ꝛc.
[10]) z. B. Deut. I, 16 f. XVI, 18 ff. XIX, 14 f. 18 f. XXI, 15 ff. XXIII, 20 ff. XXIV, 1 ff. XXV, 5 ff. 13—16. XXII, 13—20. (Prov. XX, 20. XXX, 17 (Pietät).)
[11]) Deut. I, 16 f. XVI, 18.
[12]) Deut. XIX, 15 ff.
[13]) Deut. XXV, 13. XXVII, 17.

Digitized by Google

war [1]), die Menschlichkeit selbst gegen die Thiere [2]), die Freundlichkeit auch gegen Fremde [3]), die Mäßigung selbst im Kriege [4]) und die Liebe, die alle Vergehen zudeckt [5]). Und auch das Gesetz der mittleren Bücher der Thorah zeichnet sich wie das Deuteronom durch eine hohe Humanität, Billigkeit und Reinheit, durch Abscheu vor Schande, Gewaltthat und Rohheit in jeder Weise vor den Gesetzen andrer Völker aus. Selbst die Verpflichtung zum Kriegsdienste hat ihre Grenze in der menschlichen Rücksicht auf erlaubten Lebensgenuß [6]). Alle unnütze Grausamkeit wird streng vermieden; martervolle Todesstrafen fehlen ganz [7]). Jeder Betrug in Handel und Wandel wird auf das strengste verboten [8]), vor Allem der Wucher, also die Ausnutzung der Uebermacht des Besitzes gegen den Armen [9]), überhaupt jede Bedrückung des Schutzlosen. Entflohene Knechte soll man nicht ausliefern [10]). Besonders streng wird jede Beugung des Rechtes abgewiesen, jede Gabe an den Richter, „weil Geschenk des Weisen Augen blind macht“ [11]). Auch das bekannte Wort Auge um Auge, Zahn um Zahn [12]) fordert nur unparteiischste Gerechtigkeit vor Gericht. In der Ehegesetzgebung wird dafür gesorgt, daß nicht ungerechte Bevorzugung aus der Polygamie entstehe [13]). Verboten ist jede Verleumdung, jeder heimliche Haß gegen den Nächsten; offen soll man den Fehlenden zur Rede stellen [14]). Für die Armen ist in der liebevollsten Weise gesorgt. Eigentlich sollte kein Armer in Israel sein (Deut. XV, 4). Da es aber doch nicht an Armen fehlen wird, werden sie der „Milde“ anempfohlen, vor Allem die Wittwen und Waisen, die durch bestimmte Anordnungen über Nachlese und Sabbathjahrsernte sicher gestellt werden [15]). Humanität und Pietät sprechen aus vielen Bestimmungen [16]). Man soll den Weinberg nicht

---

[1]) Deut. X, 18 f. XIV, 29. XV, 7 ff. XXIV, 14. 17. 19 ff. XXVI, 12 ff. (XII, 12. 18. XVI, 11. 14). Ein Recht auch für den Fremdling Deut. I, 16. [2]) Deut. XXII, 6. XXV, 4.

[3]) Deut. X, 18. XII, 12. 18. XIV, 28 f. XVI, 11. 14. vgl. Hiob XXXI, 15. [4]) Deut. XX, 10 ff. 19. [5]) Prov. X, 12.

[6]) Deut. XX, 6. 7. XXIV, 5.

[7]) Exod. XXII, 2. Deut. XXV, 3 (das Verbrennen und Pfählen geschieht nur an den Todten). [8]) Lev. XIX, 11 f. 35.

[9]) Exod. XXII, 25. Lev. XXV, 36 (נשך . מרבית). (Deut. XV, 9. XXIV, 18. 19 f. XXIII, 20.) [10]) Deut. XXIII, 16.

[11]) Ex. XXIII, 6 (1 Sam. VIII, 3 שחד). [12]) Ex. XXI, 24 f.

[13]) Deut. XXI, 15. (XXII, 13 ff.) [14]) Lev. XIX, 16 f.

[15]) Ex. XXII, 21 f. XXIII, 12 ff. Lev. XXV, 6. vgl. Ex. XXII, 21 ff.

[16]) Ex. XXI, 16 f. XXII, 27 (vgl. XX, 12). Lev. XVIII, 18. XIX, 13. 14. 32. XX, 9. Deut. XXVII, 18.

Digitized by Google

ganz abernten, sondern einen Rest für die Armen und Fremden lassen [1]). Man soll den Lohn des Arbeiters nicht über Nacht ausstehen lassen [2]), und das Pfand vor der Nacht wiedergeben, überhaupt Nichts pfänden, was den Lebensunterhalt bedingt [3]). Es gilt für ruchlos, den Schutzlosen zu kränken, den Hülflosen irre zu führen [4]). Man soll die Person nicht ansehn und den Armen nicht zurücksetzen [5]). Vor dem Alter und Ansehn wird Ehrfurcht geboten [6]). Ja auch in Bezug auf Thiere und Pflanzen wird in zartem Naturgefühle jede Verwischung der Naturgrenzen und der von Gott geordneten Eigenart verboten [7]). Man soll den brütenden Vogel nicht wegnehmen [8]). Die Rachgier wird zurückgedrängt [9]). Die Unvorsichtigkeit die das Leben des Nächsten gefährden könnte wird streng bestraft [10]). Der Möglichkeit leichtsinniger Verurtheilung etwa auf einen Zeugen hin wird ernsthaft gewehrt [11]). Der Sclave wird gegen Grausamkeit und Jähzorn des Herrn durch sehr weitgehende Bestimmungen geschützt [12]), allerdings ohne daß er aufhörte, Eigenthum, beseeltes Werkzeug, zu sein. Die elterliche Gewalt wird auf's stärkste betont [13]). Der Menschendiebstahl wird mit dem Tode bestraft [14]). Den Mörder schützt auch der Altar nicht, während Freistädte dafür sorgen, daß der „Todtschläger ohne böse Absicht" der Blutrache nicht verfällt [15]). Sclaven, die körperlich geschädigt sind, müssen freigegeben werden [16]). Und der hebräische Knecht wenigstens hat nach bestimmter Dienstzeit seine Freiheit in der Hand [17]). Kurz gegen den Nächsten, den Bruder [18]), ist Güte und Treue die Grundsumme aller dieser Gebote. Das wird in dem Satze zusammengefaßt „Du sollst den Nächsten lieben wie Dich selbst" [19]). Ja Exod. XXIII, 4 f. erhebt sich sogar zu dem Gedanken, daß auch Feindschaft die einfachen Pflichten der Rechtlichkeit und des Wohlwollens nicht aufheben darf. Auch dem Feinde soll man ein verlornes Thier, selbst mit eignem Zeitverluste, wieder zuführen. Und Prov. XXV, 21 f. heißt es

[1]) Lev. XIX, 9. XXIII, 22. (Deut. XXIV, 19.)
[2]) Lev. XIX, 13. (Deut. XXIV, 14 f.) [3]) Ex. XXII, 25 ff. (Deut. XXIV, 6. 12 f.) [4]) Lev. XIX, 14. (Deut. XXVII, 18 f.)
[5]) Ex. XXIII, 6. Lev. XIX, 15. [6]) Ex. XXII, 27. Lev. XIX, 32.
[7]) Ex. XXIII, 19. Lev. XIX, 19. XXII, 27 f.
[8]) Deut. XXII, 6 ff. [9]) Lev. XIX, 18.
[10]) Ex. XXI, 28 f. 33 f. XXII, 5. (Deut. XXII, 8.) (Stier, Grube, Erntebrand, Hausdach ohne Gitter.) [11]) Num. XXXV, 30.
[12]) Ex. XXI, 20 f. [13]) Deut. XXI, 18 f. [14]) Ex. XXI, 16.
[15]) Ex. XXI, 12. [16]) Ex. XXI, 26. [17]) Deut. XV, 12 ff.
[18]) עמית Lev. V, 21. XIX, 15. XXV, 17. — אח z. B. Lev. XXV, 35. 39.
[19]) Lev. XIX, 17 f.

Digitized by Google

„hungert Deinen Feind, so speise ihn mit Brot, dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser. Denn glühende Kohlen raffst Du auf sein Haupt und Gott wird Dir vergelten".

Das ist zunächst Alles von den Volksgenossen gesagt, den „Dienern des Gottes Deines Vaters", den Brüdern, den Nächsten[1]). Wie steht dazu der Fremde? Ein Unterschied wird immer gemacht. Gegen den Fremden ist Manches erlaubt, was gegen den Israeliten verboten ist, z. B. Wucher und Sclaverei[2]). Aber auch in dieser Beziehung ist doch der Geist des Gesetzes ein höchst großartiger. Der Fremde, sofern er Beisasse in Israel geworden ist und seinen Lebensgewohnheiten sich gefügt hat[3]), ist freilich immerhin noch nicht gleichberechtigt. Grundbesitz z. B. kann er nach den Gesetzesbestimmungen über die Ackerverkäufe gar nicht erwerben. Aber als Eigenthumsloser wird er um so eifriger der Milde empfohlen. Eine Ordnung nur soll es geben und ein Gericht für Fremdlinge und Eingeborne[4]). Die Nachlese und die Frucht des Sabbathjahrs gehören den Fremden, wie den Leviten und Armen[5]). Das Sabbathgebot sogar wird auf das Ruhebedürfniß des Knechtes und Fremdlings, auf die Erinnerung an die eigne Frohnzeit in Aegypten zurückgeführt[6]). Ja Lev. XIX, 34 wird dem Volke sogar Liebe zu dem Fremdling wie zu sich selbst geboten. An solche Züge konnte sich Jesu Sittenpredigt unmittelbar anschließen. Und weil wahre wirksame Liebe nur entsteht, wo man sich wirklich durch gemeinsame Ziele und Interessen verbunden fühlt, nicht durch theoretische Erwägungen, so ist die „Menschenliebe" nicht aus philosophischen Phrasen geboren, sondern aus der Liebe des Israeliten zu seinen Brüdern (Mal. II, 10 ff.), die durch das Evangelium vom Reiche Gottes zur Liebe gegen alle Menschenkinder als Gotteskinder wird.

Dem eigentlichen Fremden, der für Israel wie für die andern alten Völker wesentlich ein hostis ist, gilt eine andre Sittlichkeit. Gegen Amaleq und gegen die Volksfeinde ergeht unerbittlich der Bann. Und auch die prophetische Zeit hat diese Schranken nicht durchbrochen. Manchen Völkern gegenüber wird geboten, ihr Gutes nicht zu suchen[7]). Mit dem Elende des Volkes und der Feindschaft

[1]) Gen. L, 17. [2]) Ex. XXII, 24. Lev. XXV, 35 f. Deut. XV, 2 ff. XXIII, 20 f. (Ex. XXI, 1—11). [3]) גר („Fremdlinge in Deinen Thoren").
[4]) Lev. XXIV, 22. Num. IX, 14. XV, 15 f.
[5]) Ex. XXII, 20 f. XXIII, 9. 12. Lev. XIX, 9. 10. 33. XXIII, 22. Deut. X, 19 (אזרח). [6]) Ex. XXIII, 12. Deut. V, 14.
[7]) Deut. XXIII, 4. 7. XXV, 17—19.

Digitized by Google

der Nachbarvölker gegen Iſrael ſteigerte ſich das Gefühl, in den Feinden Iſraels Feinde der Sache Gottes zu ſehen. So erſcheinen dem Erzähler A (D.) alle Ureinwohner Kanaans gleichmäßig durch Gottes Gebot dem Geſchicke der Ausrottung geweiht. Und der Wunſch der Gemeine nach Vergeltung und Verdammniß der Feinde bildet ſich aus einer Miſchung von hochgeſteigertem Gefühle für das Reich Gottes und von natürlicher Leidenſchaft: „ſollt' ich nicht haſſen Deine Haſſer? Ja mit vollkommnem Haſſe haſſ' ich ſie“ [1]). Doch iſt die particulariſtiſche Haltung der Sittlichkeit vor Eſra keineswegs eine ungewöhnlich ausgeprägte, und vor den Makkabäern iſt ſie wenigſtens nicht allgemein. Wenn auch auf die Vermeidung der Ehe mit Kananiterinnen bei B (J.) wie bei A (D.) großes Gewicht fällt [2]), ſo werden doch unbefangen bei Juda, Joſeph und Moſes Ehen mit Frauen aus andern Völkern erwähnt. Das Buch Ruth läßt eine Moabitin als würdige Stammmutter Davids erſcheinen [3]). In der Urſage treten Heiden ſo würdig und angeſehen hervor, daß ſie den Vätern Iſraels ſehr nahe ſtehen [4]). Die Entrüſtung über die Grauſamkeit gegen den König Edoms bei Amos (II, 1), die weitherzige Stimmung des Deuteronom gegenüber Edom und Aegypten (II, 5. 8 ff. XXIII, 8), die Ausdehnung der Fürbitte auch auf andre Völker (1 Reg. VIII, 41. 2 Chr. VI, 32 ff.), und die univerſaliſtiſche Hoffnung für die Zukunft bei Jeſajah (XIX. XXIII) zeigen, daß die Keime zu einer wirklich menſchlichen Geſinnung in Iſrael keineswegs fehlen. Iſt doch im Buche Hiob der Held der Gottesfurcht ein Fremder, aus dem Lande Uz, wenn auch ſein Bild mit den Farben patriarchaliſcher Frömmigkeit geſchmückt iſt. Die Geſtalten Melchizedeks und Abimelechs in der Väterſage zeigen eine unverkennbare Erhabenheit über die rein nationale Beſchränktheit. Im Buche Jona rettet ſich Ninive durch Buße. Und wenn Iſrael der Erſtgeborne Gottes heißt [5]), ſo liegt darin neben dem Vorzuge dieſes Volkes auch die Anerkennung der Bedeutung der andern Völker für Gott.

---

[1]) Pſ. XXVIII, 4. XXXV, 1. LVIII, 11 f. LIX, 6. LXIII, 10 f. LXIX, 23 ff. LXX, 3. LXXI, 13. 24. CIV, 35. CIX, 6—15. 19 f. CXXIX, 4 f. CXXXVII, 7 ff. CXXXIX, 21 f.

[2]) Gen. XXIV, 3. XXVI, 34 f. XXVII, 46. XXVIII, 1.

[3]) Gen. XXXVIII, 2. 6. XLI, 45. 50. Ex. II, 21. Num. XII, 1. Ruth I, 4. 22. II, 2. 6. 10. 21. IV, 5. 10. 17.

[4]) z. B. Gen. XIV. XX. XLV, 16 ff. (Erzählungen wie XIX, 30 ff. ſind vielleicht erſt aus ſpäter Zeit.)

[5]) Exod. IV, 22. Jerj. XXXI, 9.

Digitized by Google

Gegenüber der alten Volkssitte zeigt sich im „Gesetze" überall eine Verfeinerung des sittlichen Gefühls und das Bestreben, die Sitten nach den großen Gesichtspunkten der Billigkeit, Güte und Treue umzugestalten. Die Blutrache wird ihrer furchtbarsten Ausdehnung beraubt und unter bestimmte Aufsicht gestellt[1]). Die Ehesitten werden durch das strenge Verbot der Blutschande[2]) und aller unnatürlichen Greuel, durch strenge Sicherung der Jungfrauenehre und des Eherechts gereinigt und gemildert[3]). Alte Volkssitten werden eingeschränkt, wo sie dem milderen Geiste der Zeit nicht mehr entsprechen. So die Leviratsehe, die ursprünglich wohl Gewohnheitsrecht war und mancherlei bedenkliche Folgen, wie z. B. Blutschande[4]), nach sich zog. Nur der unverheirathete Bruder wird zur ihr verpflichtet[5]), weitere Verwandte werden höchstens moralisch auf sie hingewiesen[6]). Sie wird also zum humanen Mittel, die Stellung der Wittwe, die keine Stütze an einem Sohne hat, so weit wie möglich zu sichern. In der Betonung der Pflicht und Bedeutung religiöser Erziehung[7]), in der Uebertragung der Strafpflicht gegenüber dem Mörder von der Familie auf das Volk als Vollzieher des heiligen Willens Gottes, der keine Befleckung des Landes duldet[8]), in der Sicherung des Weibes so weit sie innerhalb des einmal vorhandenen Ehescheidungsrechtes zu erreichen war[9]), sehen wir überall das Streben nach Herstellung wahrhaft sittlicher Gesellschaftsverhältnisse auf religiöser Grundlage. Und in der freudigen Liebe zu dem Volksleben und seinen Einrichtungen[10]), in der gesunden und unbefangenen Würdigung der Ehe und des Kindersegens, sowie der rechten Freund-

[1]) Exod. XXI, 12 f. Num. XXXV, 16 ff. Deut. XIX, 2 ff. Jos. XX, 2 ff.

[2]) Das hebräische Alterthum weiß Nichts davon Gen. XX, 12. 2 Sam. XIII, 13 (Gen. XXIX, 23. 30. vgl. Lev. XVIII, 18).

[3]) Freche Unzucht erscheint als Schande, Befleckung Lev. XVIII, 22. 23. 27 f. XX, 10 ff. (Lev. XIX, 29). Alle Greuel der chamitischen Unzucht werden natürlich als „der Heiligkeit Gottes" zuwiderlaufend verboten.

[4]) Das יבם ist nach Gen. XXXVIII, 13 ff. ein Recht, das über das Verbot der Blutschande hinausreicht, wie ja auch aus XIX, 30 ff. die Anschauung herausklingt, daß Erlangung von Nachkommenschaft um jeden Preis geboten sei. [5]) So Deut. XXV, 5—7 (zusammenwohnen, wo also der jüngere Bruder unvermählt ist).

[6]) So Ruth III, 9. IV, 5 ff. (den Schuh ausziehen V. 8, wohl ursprünglich „auf sein Recht verzichten"; in Deut. XXV, 9 als Beschimpfung gemeint).

[7]) Gen. XVIII, 19. Exod. XII, 26. XIII, 14. Deut. VI, 20 (Prov. X, 1. XVII, 21. XIX, 13. XXIII, 13 f. 24 Kinderzucht).

[8]) Gen. IX, 5 f. Num. XXXV, 33. vgl. Ps. IX, 13. Gen. IV, 10. Hiob XVI, 18. XIX, 25 (Ex. XXI, 16. Deut. XXIV, 7 Menschendiebstahl).

[9]) Deut. XXIV, 1 ff. (XXII, 13 ff. 28 f.)

[10]) z. B. Prov. XIV, 34. XVI, 12—15. XX, 8. 26. XXV, 5. XXIX, 4. 8.

Digitized by Google

schaft[1]), treten uns wohlthuend die Lichtseiten der engen Beziehung zwischen Religion und Volksleben entgegen, die das A. T. auszeichnet. Aber gewiß darf man nicht übersehen, daß die Ausprägung der Sittlichkeit in Satzungen, Rechten und Geboten der Aeußerlichkeit in der sittlichen Anschauung Vorschub leisten[2]) und daß die Betonung des hinter der Sittlichkeit stehenden richtenden Gotteswillens[3]) Lohnsucht und knechtischen Sinn befördern mußte. Ebenso daß die Nebeneinanderstellung der Sittlichkeit und des levitisch-ceremonialen Handelns in der Form von Satzungen geeignet war, den Maaßstab für den eigentlichen Werth des Handelns zu fälschen. Das Gesetz bildet die natürliche Brücke zum eudämonistischen Pharisäersinne. (Chronik. Esra-Nehemjah. Daniel.)

Capitel 23.

Die Heiligkeit des Volkes in Betreff der äußern Lebenshaltung. Ceremonialgesetz.

Literatur: Sommer Biblische Abhandlungen I. 183 ff. Für die Griechen zu vgl. Hermann a. a. O. 125. Schömann a. a. O. II. 192. 349. 409. Für die Sabier vgl. Chwolsohn II. 10. 445. 483. Für die Semiten Rob. Smith a. a. O.

1) Das israelitische Ceremonialgesetz liegt in der Thorah als eine einheitliche, innerlich zusammenhängende Lebensregel vor uns. Wie viele Jahrhunderte aber an ihm gewebt haben, wann die letzten und feinsten Bestimmungen vollendet sind, und wo die letzten Ursprünge dieser Sitten liegen, das ist für uns mit einem unzerreißbaren Schleier bedeckt. Doch werden wir gewiß nicht irren, wenn wir den Stoff, aus dem das ganze Kunstwerk gebildet ist, für uralt

---

[1]) Prov. II, 17. Bund Gottes XII, 4. XVIII, 22. XIX, 14. XXXI, 10 ff. C. C. VI, 8. VIII, 6. Ps. CXXVII. CXXVIII. CXXXIII. (1 Sam. XX, 23.)

[2]) Gen. XXVI, 5. Ex. XVI, 28. XVIII, 16. 20. Lev. XVIII, 4. 5. Num. XV, 39 ff. Deut. IV, 1. V, 31. VI, 1. Jos. I, 7 f. XXII, 3. 5. XXIII, 6. XXIV, 25 f. 1 Reg. II, 3. III, 14. Jes. XXIV, 5. XLII, 24. Ps. CVI, 3. CVII, 11 (חק . מצוה משפט neben צדקה, דרך).

[3]) z. B. Gen. XIX, 24. XXVI, 28. XXX, 27. XXXIX, 3. Lev. XXVI, 3 ff. Deut. IV, 1. VI, 8. 15. VII, 11 f. VIII, 1. 19. XXVI, 16 ff. XXVIII, 1 ff. 1 Sam. XII, 14 ff. XXVI, 23 (vgl. Ps. I. 1 Reg. II, 4. III, 14 ꝛc.).

Digitized by Google

halten, viel älter als die altteſt. Religion. „Natürlicher Ekel vor Schmutz und Moder, Meidung dämoniſcher Mächte, Meidung fremden Götzendienſtes und fremder Sitte, moraliſche und äſthetiſche Motive kreuzten ſich hier von jeher in mannigfaltiger Weiſe“ (Smend). An ſich ſchon iſt anzunehmen, daß in Iſrael wie ſonſt in den Nationen des alten Orients ſolche Sitten ſich nicht geändert, ſondern höchſtens der Religionsentwicklung als Stoff gefügt haben, wenn auch oft als widerwilliger und ſchwer anzueignender.

Wenn wir dieſe Entſtehung des Stoffes vorausſetzen, ſo zeigt ſich uns um ſo großartiger und folgerichtiger ſeine Entfaltung im Geſetze. In allen Lebenszuſtänden ſoll ſich der Character eines heiligen Volkes Ausdruck ſchaffen. Alles führt ſchließlich auf das eigenſte Weſen dieſes Gottes ſelbſt, auf ſeine Heiligkeit zurück[1]). Was der Würde ſeines Volkes widerſpricht, iſt verboten. Darum tritt das Ceremonialgeſetz bis in ſeine kleinſten Einzelheiten mit dem Anſpruche einer religiöſen Forderung auf, ganz wie das Sittengeſetz. Ungehorſam gegen es zieht den Tod nach ſich. Iſrael iſt das Volk, das Gott heiligt, das er vom Mutterleibe an auserwählt und berufen hat, an dem er ſich heiligt gegenüber den andern Völkern[2]). Darum ziemt ihm eine beſondre Art auch des äußerlichen Lebens, eine Reinheit und Weihe, die andern Völkern nicht auferlegt iſt, — wie in dem Lager, das Gottes Gegenwart beherbergt, kein äußerlicher Schmutz und Unrath ſich finden darf[3]). Die „Satzungen und Rechte Gottes“, die dieſes äußerliche Volksleben regeln, ſind die Bedingung des Wohlgefallens Gottes an ſeinem Volke, gleichſam das heilige Gewand, in dem Iſrael allein dieſem ſeinem Gott geziemend nahen kann.

So verſteht ſich leicht die große Verwandtſchaft des altteſt. Ceremonialgeſetzes mit ähnlichen Sitten andrer Völker, vor Allem der Griechen und Römer, zum Theil auch des Zendvolkes und der Aegypter. Volksſitten berühren ſich natürlich, weil gewiſſe Anſchauungen von Heiligkeit, Unreinheit, Leben und Tod ſich bei vielen höherſtehenden Völkern des Alterthums gleichmäßig finden. Aber es erklärt ſich auch, daß dieſes ſelbe Geſetz, als Ganzes und ſeiner Idee

[1]) Lev. XI, 45. XIX, 2 ff. XX, 7. 26. XXI, 8. vgl. Lev. XVIII, 24—30.
[2]) Deut. VII, 6. XIV, 2. 21. XXVI, 18. XXVII, 9. XXVIII, 9 f. XXIX, 12 f. XXXII, 9. Ezech. XX, 12. 41. XXVIII, 22. 25. XXXVII, 28. XXXVIII, 23. XXXIX, 27. Hoſ. XI, 1. vgl. Deut. IV, 1. 14. V, 28 ꝛc. (Gott iſt Iſraels קדוש Lev. XXII, 32.)
[3]) Deut. XXIII, 12 ff. (Nicht polizeilich, ſondern religiös gefaßt.)

Digitized by Google

nach gefaßt, schlechthin einzigartig ist, und sich vor Allem in schroffem Gegensatze gegen den Naturcultus der benachbarten chamitischen Völker entfaltet. Es drückt nothwendig den Gegensatz der Religion des heiligen lebendigen Gottes gegen die orgiastische Verehrung der Naturgewalten aus. Der Naturcult zieht das Göttliche in die Naturvorgänge herab und verflicht es mit ihnen. Dieses Gesetz will die Naturvorgänge erst heiligen und reinigen, um sie zu Gott emporzuziehen. Der Naturcult will die Gottheit ehren durch schrankenlose Hingabe an die Natur mit ihren Trieben, Kräften, Leiden und Bewegungen. Tod und Zeugung sind ihm die geheimnißvollen Mittelpunkte der religiösen Naturbetrachtung. Dieses Gesetz will den über die Natur erhobenen Schöpfer des Lebens ehren, indem alles Natürliche schrankenlos an ihn hingegeben, und wo es in sein Leben nicht eingehen kann, ausgeschlossen und vernichtet wird. Es mögen bei der Entstehung des Ceremonialgesetzes auch äußerlichere Beweggründe mitgewirkt haben, etwa Gesundheitsrücksichten bei manchen Speisegeboten. Die Krankheit wird ja im Gesetze religiös gefaßt als Verletzung der Heiligkeit des Israeliten, und die Vereinigung des prophetischen und priesterlichen Berufes mit dem ärztlichen war in Israel ebenso allgemein wie bei andern alten Völkern[1]). Aber das ist dann doch auch nur eine Seite der religiösen Auffassung dieser Dinge. Ebenso mag eine Ausschließung Israels vom Verkehre mit den Nachbarvölkern bei zahlreichen hemmenden Vorschriften mit in's Auge gefaßt sein, wie Gott geradezu sagt: „ich sondere Euch aus unter den Völkern“ [2]). Aber dieses Abschließen ist nicht das Ergebniß staatsklugen Nachsinnens, sondern ergiebt sich aus dem religiösen Gedanken der Aussonderung Israels für Gott, und seiner Trennung von der übrigen profanen Menschheit von selbst. Auch ist nicht zu übersehen, daß sich bei vielen alten Völkern eine eigenthümliche und festgeschlossene, sie von andern Völkern absondernde, Lebensweise aus ihrer Religion ergab, z. B. bei den Aegyptern[3]). In der ältesten Zeit hat Israel sehr großes Gewicht auf solche Formen gelegt, nicht im Gehorsam gegen ein geschriebenes Gesetz, sondern in religiösem

[1]) z. B. Lev. XIV, 2 ff. 33 ff. [2]) הבדיל Lev. XVIII, 3 f. XX, 26.

[3]) Interessant ist die Aeußerung Tertullians De praescr. haer. XL.: „si Numae Pompilii superstitiones revolvamus, si sacerdotalia officia et insignia et privilegia, si sacrificalia ministeria et instrumenta et vasa ipsorum sacrificiorum et piaculorum et votorum curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam judaïcae legis imitatus est?“

Digitized by Google

Hängen an volksthümlichen Ueberlieferungen die „mit dem Geiste der alttest. Religion an sich Nichts zu thun hatten“ (Rob. Smith). Ihm waren die väterlichen Formen des religiösen Lebens die Bedingungen der Weihe für Jahve. Die prophetischen Männer haben auf diese Seite ein sehr geringes Gewicht gelegt. Natürlich haben sie keinerlei Untreue gegen Israels heilige Sitte befördern wollen. Bei Amos ist das heidnische Land unrein und er tadelt die Habgier, die den Festtag zum Arbeitstage machen möchte. Für Hosea ist die Speise außerhalb Israels unrein[1]). Aber Frömmigkeit des Herzens und Sittlichkeit sind durchaus das Hauptaugenmerk dieser Männer. Und auch das Deuteronom, so eifrig es solche heiligen Formen feststellt und einschärft[2]), richtet sich doch viel mehr auf die sittliche Seite des Gesetzes. Bis zum Exile wird die heilige Form von den Gottesmännern nur beiläufig betont, und vorwiegend da, wo ihre Verletzung als Hinneigung zu fremdartigem Götzendienste oder als sträflicher Eigennutz und als Gleichgültigkeit aufgefaßt werden konnte[3]). Seit dem Deuteronom fühlen sich die Männer, die sich durch Berufsgewohnheit und Gemüthsanlage zur Ausgestaltung derartiger Dinge neigten, immer mächtiger zu stärkerer Betonung und feinerer Ausbildung der äußern Heiligkeit Israels getrieben. So ist es bei Ezechiel. Ihn beschäftigt die Cultusform des neuen Jerusalem. Er mag sich selbst im Traumgesichte nicht an den Gedanken unreiner Speise gewöhnen[4]). So bei dem priesterlichen Gesetzgeber A (D.). Und im Exile wurde die Treue gegen die außerhalb Palästinas überhaupt noch möglichen heiligen Formen, vor Allem gegen die Speisegesetze und das Sabbathgebot zum Kennzeichen des Israel, welches nicht in der Heidenwelt aufgehen, sondern den Tod Israels überdauern wollte. Deßhalb betont auch der exilische große Prophet diese Dinge, als Bekenntnißpflicht der Gemeine[5]), so sehr sonst grade seine Auffassung auf die Innerlichkeit des religiösen Lebens gerichtet ist. Die heimkehrende Gemeine verband mit der Bekenntnißtreue den Hang zur Uebertreibung der heiligen Form, den schon die Ueberzahl

---

[1]) Amos (IV, 5) VII, 17. VIII, 5. Hos. IX, 3 f.
[2]) Deut. XII. XIV, 1—23. XV, 1 ff. XVI, 1—18. XVII, 1. XIX. XXII, 5—12. XXIII, 2 f. 10—18. (X, 12.)
[3]) Jes. VIII, 19. Jerj. XVII, 19—22. 2 Reg. XXIII.
[4]) Ezech. IV, 14. XX, 12. 21. XXII, 8. 26. XLIV, 31 ꝛc.
[5]) B. Jes. LVI, 4. 6. LVIII, 13. LXV, 4 f. LXVI, 17. Ps. LI, 20 f. Thren. I, 4. II, 6.

Digitized by Google

priesterlicher Elemente beförderte, und die Neigung zur Steigerung der Ansprüche an die Volksheiligkeit, z. B. in Betreff des Eides [1]).

2) Schon der natürliche Verlauf des Menschenlebens erscheint dem Gesetze nicht gesund, rein und würdig genug, um in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben als dem „heiligen" einzutreten. Im Vergleich mit ihm ist alles sinnliche kreatürliche Leben fehlerhaft und mangelhaft. Das „Fleisch" ist Gottes nicht würdig. Zu jeder heiligen Handlung müssen deßhalb Waschungen und Reinigungen vorbereiten [2]). In der Beschneidung wird die Quelle des Lebens geweiht, damit ein reines Volk Gottes entstehen kann. Die Gebärende muß sich entsündigen. Ihre Krankheit und Unreinheit fallen unter den Gesichtspunkt göttlichen Fluchs [3]). Und zwar ist sie doppelt so lange unrein nach der Geburt eines weiblichen Kindes als nach der eines Sohnes, doch wohl kaum nach „der Vorstellung längerer Krankheit bei der Geburt eines Mädchens", sondern vor Allem weil die weibliche Natur und alles mit ihr Zusammenhängende noch weniger würdig der göttlichen Nähe gedacht werden, als die männliche [4]). Die Zeugung selbst erscheint als Etwas wofür Reinigung eintreten muß. Zwar will Sommer die Stellen, wo vom שכבת זרע die Rede ist, von unfreiwilliger Samenbefleckung verstehen, die unter den Gesichtspunkt des Zerfließens, Eiterns, Verunreinigens treten würde [5]). Aber das ist selbst in den angegebenen Stellen schon wegen des שכב mit dem Accusativ und wegen der Parallelstellen nicht möglich. Und unzweifelhaft zeigen Exod. XIX, 15 und 1 Sam. XXI, 5—7, daß die eheliche Gemeinschaft selbst zu dem Genusse der Heiligthümer unfähig machend erschien, und 2 Sam. XI, 4 ist ein merkwürdiges Zeichen, wie diese in der Volksvorstellung festgewurzelte Anschauung von der Unreinheit des Geschlechtsverkehrs auch da noch wirkte, wo schwere sittliche Verfehlung nicht gemieden ward. Das natürliche Leben in seinen entscheidendsten Entwicklungspunkten gilt als unfähig,

---

[1]) Hos. IV, 15 erscheint der Eid nur im Munde von Götzendienern als Beleidigung Gottes. Dagegen Sach. V, 3. Koh. IX, 2 sehen den Eid selbst als bedenklich an.

[2]) Gen. XXXV, 2. Ex. XIX, 10. vgl. Ex. III, 5. Lev. VI, 27. XVI, 26 ff.

[3]) Gen. III, 16. vgl. Lev. XII, 1—8. [4]) Das liegt doch darin, daß Chavvah zuerst verführt wird, — vgl. später Koh. VII, 29.

[5]) Lev. XV, 16—18. 24. XXII, 4 (vgl. zum Sprachgebrauch Lev. XX, 18. 20). (Natürlich erscheint ordnungswidrige oder gar unnatürliche Geschlechtsthätigkeit erst recht als Verletzung der Heiligkeit Deut. XXIII, 18. XXVII, 20 f.)

Digitized by Google

ohne Reinigung in die heilige Gemeinschaft zu treten. Wer Gott geschaut hat, muß sterben[1]).

Besonderer Reinigung bedarf Alles, was auf Zersetzung, Auflösung und Vergänglichkeit hindeutet, vor Allem was mit dem Tode zusammenhängt. Mir erscheint auch nach Smend's Widerspruch zweifellos, daß für die Anschauung des Gesetzes der Tod als Widerspruch gegen den „lebendigen" Gott unreinmachend erschien. Schon in der unlebendigen Natur ist Alles, was die Verwesung fördert, wie Honig und Sauerteig, vom eigentlichen Opfergebrauche ausgeschlossen. Sie dürfen wohl als Naturproducte (Erstlingsgaben) gebracht werden, als Gaben der göttlichen Güte[2]). Aber als eigentliches Opfer dürfen sie nicht geweiht werden[3]). Noch stärker tritt die Unheiligkeit des Todten in der animalischen Natur hervor. Alles Zerrissene und Gefallene unter den Thieren ist unrein[4]). Höchstens der Fremdling, der nicht Mitglied der heiligen Gemeine ist, darf es benutzen[5]). Ja selbst die Dinge, die ein solches Aas berührt hat, werden unrein, natürlich mit den Ausnahmen, die sich aus der Natur der Sache ergeben[6]). Und zwar ist begreiflicherweise das Aas unreiner Thiere doppelt unrein. Aber auch das von reinen Thieren trägt diesen Character[7]). Vor Allem aber ist der menschliche Leichnam unrein. Je höher die Lebensentwicklung steigt, desto stärker tritt in ihr auch die Befleckung hervor. Die Berührung mit einem menschlichen Leichnam macht jeden Israeliten, bis er sich der Ordnung nach gereinigt hat, unfähig an den Rechten und Pflichten des heiligen Volkes Theil zu nehmen[8]). Der in besonderem Sinne Gott Geweihte aber, der Priester, darf nur in ganz wenigen dringenden Ausnahmsfällen durch Theilnahme an Todtenbestattung seine Heiligkeit entweihen[9]), der Hoheprieſter auch bei Vater und Mutter nicht[10]). Das Gelübde des Nasir wird hinfällig, sobald er mit einem Todten in Berührung kommt[11]). Durch Leichname werden

---

[1]) Exod. XXXIII, 20. Jud. VI, 22 f. XIII, 22. Jes. VI.
[2]) Lev. II, 12. vgl. VII, 12 ff.
[3]) Ex. XXIII, 18. XXXIV, 25. Lev. II, 4. 5. 11. (Das Salz Lev. II, 13 ist vielleicht nur Bundessymbol.)
[4]) נבלה טריפה Exod. XXII, 30. Lev. XVII, 15. XXII, 8.
[5]) Deut. XIV, 21.
[6]) Die Gesetze Lev. XI, 31—39. (z. B. Saat ausgenommen).
[7]) Lev. XI, 8. 24. 27. 31. vgl. 39. Deut. XIV, 8. 21.
[8]) Num. V, 2. VI, 6. IX, 6. 10. XIX, 13 ff. (XXXI, 19).
[9]) Lev. XXI, 2 ff. (wo kein andrer natürlicher Beschützer ist).
[10]) Lev. XXI, 11. [11]) Num. VI, 7.

Digitized by Google

heilige Orte verunreinigt [1]). So sieht es der Prophet Ezechiel als eine schwere Entweihung an, daß die Könige Judahs sich im Tempel begraben lassen [2]). In ganz besonderer Weise gelten die Leichname der Gepfählten als das Land verunreinigend [3]).

Wie der Tod, als völlige Auflösung des Leibes, so verunreinigt die Krankheit als theilweise Auflösung des Lebensprocesses. Die Krankheit der weiblichen Natur wird mit Sünde und Tod zusammengestellt [4]). Die Krankheit des geschlechtlichen Lebens überhaupt, die gewöhnliche [5]) wie die außergewöhnliche [6]), macht unrein. Der Priester muß ohne jeden Makel und jedes Zeichen der Krankheit sein [7]). Ebenso das Opferthier, wenigstens wo nicht die Freudenmahlzeit die Hauptsache ist [8]). Und weil die Unreinheit und der Fluch der Krankheit sich nirgends so schrecklich und sichtbar zeigen, wie im Aussatz, so ist er in besonderem Sinne unrein machend und schließt aus der Gemeine aus. Feierliche Entsündigung und Weihung müssen den Betroffenen erst wieder für die Heiligthümer fähig machen [9]). Gewiß sind diese Gedanken nicht die ursprünglichen, aus denen solche Sitten einst entstanden sind. Der Todtencultus und das Grauen, mit dem man die Sterbehäuser und Gräber als von verderblichen und gefährlichen Mächten beseelte ansah, haben gewiß die „Unreinheit" des Todten ursprünglich bedingt, die ja im Sinne der alten Welt Nichts mit „gut und böse" zu thun hat, sondern mit der Infection durch dämonische Gewalten. Unreinheit ward in der Urzeit als eine Art von gefährlicher Ansteckung angesehen, die abgewaschen oder weggezaubert werden mußte. Bei der Zeugung [10]), bei weiblicher Krankheit und beim Sterben dachte der Aberglaube der ursprünglichen Menschheit an ein gefährliches Wirken unheimlicher Geister, vor dem man sich zu schützen hatte. Aber im jüdischen Gesetze, das Tod und Krankheit aus der Sünde entstehen läßt, und im Glauben der Gemeine des zweiten Tempels, wirkten sicher nicht mehr solche Erwägungen mit, sondern sittlich begründete Anschauungen.

---

[1]) 2 Reg. XXIII, 13. 14. [2]) Ezech. XLIII, 7—9.

[3]) Deut. XXI, 23. Vielleicht hängt damit auch zusammen, daß über einem Heiligthume kein Schwert gezogen werden darf Exod. XX, 25. 1 Reg. VI, 7.

[4]) Gen. III, 16 f. [5]) Lev. XII, 1—7. XV, 16—25.

[6]) Lev. XV, 1 ff. 25 ff. Num. V, 2 ff. [7]) Lev. XXI, 17 ff. (wie die römischen Magistrate). [8]) Lev. I, 3. 10. III, 1. IV, 3. IX, 2 ꝛc.

[9]) Lev. XIII. XIV. vgl. Hiob und B. Jes. LIII. In dem Lager, das der heilige Gott bewohnt, darf kein solcher Kranker weilen Num. V, 2 f.

[10]) Auch bei der cultischen Unzucht ward die Geschlechtsgemeinschaft außerhalb des heiligen Bezirks vollzogen (Herodot I. 199. Hosea IV, 14).

Digitized by Google

Die Unreinheit steigert sich, wenn die Natur in ihrer Lebensentfaltung und Gesundheit verstümmelt, mißbraucht und verkehrt wird. Vor Allem tritt das in den Geschlechtsverhältnissen hervor. Die Verstümmelung der Mannskraft, für die Naturreligion ein Miteingehen in den Tod der Natur, ist selbst Thieren gegenüber streng verboten [1]). Die Greuel unnatürlicher Vermischung, mit denen der Naturcult die Geheimnisse der wachsenden und sinkenden Naturkraft feiert, sind es, die das Land Kanaan gezwungen haben, seine Bewohner auszuspeien [2]). Sie werden auf das härteste und entschiedenste bestraft [3]), als Greuel, die auch Israel aus dem heiligen Gotteslande vertreiben müßten [4]). Selbst die Symbole, die sie zu begleiten pflegten, werden nicht geduldet. So verbietet das Deuteronom das Tragen von Weiberkleidern durch Männer und umgekehrt, weil sich darin jene verworfenen Geheimfeiern des Naturcults verbargen [5]). Dahin gehört auch das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten, in der eine unangemessene Vermischung von zwei sittlichen Verhältnissen verabscheut wird [6]). Ueberhaupt will das Gesetz in Israel Alles ausschließen, was dem zarteren Sinne für die Eigenartigkeit und Unverletztheit des Natürlichen zuwider ist. Ein Thier zu jung, noch an der Milch seiner Mutter, oder mit der Mutter zu tödten, ist wider das feinere Gefühl für das Wesen der Natur [7]). Verschiedenartige Stoffe zusammenzusäen, verschiedene Thiere zu verbinden [8]), ist eine widernatürliche Vermischung des in der Natur Getrennten. Der Mensch selbst soll keinerlei unnatürliche Veränderungen und Steigerungen an seinem leiblichen Leben vornehmen. So unbefangen auch der Weingenuß, ja das Uebermaaß desselben, an sich angesehen wird, im Augenblick heiliger Weihe darf der Priester durch kein starkes Getränk seinen Sinn aufregen [9]). Künstliche Maale, Glatzen, Wunden, wie die Priester der Naturgöttin sie an sich trugen, sind dem Gliede der heiligen Gemeine verboten [10]). Jede Beeinträchtigung des Leibes macht zur Gottesnähe untauglich. Die Kinder

---

[1]) Lev. XXII, 24. [2]) Lev. XVIII, 22 ff. 28. XX, 23 ff.
[3]) Exod. XXII, 19. Lev. XVIII, 22 ff. XX, 13. 15 (Lev. XVIII, 6 ff. XIX, 29. Num. XXV, 1 ff. 1 Reg. XIV, 24. XV, 12).
[4]) Lev. XVIII, 28. vgl. XX, 23. [5]) Deut. XIV, 1 ff. XXII, 5.
[6]) Lev. XVIII, 6 ff. XX, 11 ff. Deut. XXVII, 20 ff.
[7]) Ex. XXIII, 19. XXXIV, 26. Lev. XXII, 28.
[8]) Lev. XIX, 19. Deut. XXII, 9—11. [9]) Lev. X, 9.
[10]) Lev. XIX, 28. XXI, 5. Deut. XIV, 1. Natürlich ist das Alles zunächst eine Ablehnung bestimmter Formen der Weihe für fremde Götter gewesen.

Digitized by Google

Israels sollen mit unverstümmeltem Naturleben sich als Diener des heiligen Gottes erzeigen.

3) Am meisten Schwierigkeit macht das Verständniß der Speisegebote des A. T., die uns in zwei nicht völlig übereinstimmenden Darstellungen überliefert sind[1]). Zwar der Grundgedanke der Gesetze ist auch hier leicht erkennbar. Auf Gottes und des Volkes Heiligkeit sind sie gegründet. So müssen die als Nahrung untersagten Thiere irgendwie unrein gedacht werden, denen nicht geziemend, die des heiligen Gottes „heilige Leute" sein sollen[2]). Aber weil natürlich hier die meisten Anordnungen auf uralten Volkssitten ruhen, sind ihre letzten Gründe für uns vielfach in Dunkel gehüllt und vielleicht den Gesetzgebern selbst nicht bewußt gewesen. So vor Allem, was aus der längst vergessenen totemistischen Anschauung sich als abergläubige Scheu vor dem Genusse bestimmter „Totem"-Thiere ergeben haben mag[3]). Die Grundlagen der Speisesitten fallen nach der Anschauung des A. T. schon in sehr frühe Zeit. Nach B (J.) hat die Menschheit im Paradies nur die Baumfrucht als Nahrung[4]). Nach ihrer Verstoßung wird ihr die Frucht des Ackers zugewiesen[5]). Von da an erscheint auch der Fleischgenuß erlaubt. Denn schon Abel bringt als Hirte Opfer von seiner Heerde[6]). Auch wird später nach der Fluth keine Erlaubniß des Fleischgenusses erwähnt, und in die Arche gehen „reine und unreine" Thiere[7]). Der Erzähler C (E.) fügt in seiner Art uralte Speisesitten in die mythische Sagengeschichte der Vorzeit ein[8]). Nach A (O.), der auch hier die heilige Sitte Israels in ihrer Entstehung von Anbeginn an schildern will, erscheint als einzige Nahrung der Menschheit vor der Fluth die Pflanzenwelt[9]). Dem Menschen ist die Frucht von Baum und Kraut gegeben, der Thierwelt das Grüne vom Kraut; von lebendigen Wesen entnehmen weder Mensch noch Thier ihre Nahrung. Nach der Fluth wird der neuen Menschheit auch das Thier als Nahrung zugewiesen[10]). Aber streng wird davon ausgenommen das Blut, das Seelenorgan[11]).

---

[1]) Lev. XI. Deut. XIV, 3—21. [2]) Lev. XI, 43—45.

[3]) Mohammed wollte Eidechsen nicht essen, weil er sie für Abkömmlinge eines verwandelten israelitischen Stammes hielt. Rob. Smith I. 86. Bei den Syrern war Schweinefleisch verboten, aber es war zweifelhaft ob, weil es zu heilig oder weil es unrein war (143). (Lucian Dea Syr. 54. vgl. Aristophanes ap. Ath. 3. 95. Meineke Fr. Comm. Gr. 3. 68.) [4]) Gen. II, 16.

[5]) Gen. IV, 2. 3. [6]) Gen. IV, 4 (2. 20). [7]) Gen. VII, 2. 8. VIII, 20.

[8]) Gen. XXXII, 31 f. [9]) Gen. I, 29. [10]) Gen. IX, 3.

[11]) Gen. IX, 4 f. Es handelt sich hier kaum um die Rohheit, die gleichsam

Digitized by Google

So hängen die späteren Speisegesetze nach der Ansicht Israels mit der ältesten Volkssitte zusammen. Und ihre Ableitung aus diätetischen Gründen, aus dem Gegensatze gegen das ägyptische Wesen, aus pädagogischen Zwecken oder aus allegorischen Gesichtspunkten, streift nur die Oberfläche der Erscheinung. Mit persischen u. a. Sitten berühren sie sich vielfach, weil die ältesten Grundlagen solcher Gebräuche in der Menschheit weit verbreitet waren. Aber von der Eintheilung der Thiere in Geschöpfe der guten und der bösen Macht, die zu dem religiösen Gebote führt, die letztgenannten *zu verfolgen*, weiß Israel Nichts. Ihm sind alle Thiere von Gott geschaffen [1]), obgleich nicht alle rein, und die letzteren dürfen nicht *berührt werden*. Im Allgemeinen hat natürlich hier die einmal ausgebildete Volkssitte entschieden. Alles Vegetabilische galt in Israel als rein. Von den Thieren aber wurden diejenigen, die von Alters her gebräuchliche Nahrungsmittel gewesen waren, als die „reinen" zu Grunde gelegt. Von ihnen wurden die Merkmale des Reinen abgenommen, die dann auch auf bloß Analoges übertragen wurden. Und wo sich die Gewohnheit änderte, konnte sich auch das Gesetz ändern. So ist im Deuteronom die Heuschrecke nicht zu den eßbaren Thieren gezählt, während die Gesetzgebung bei A (O.) sie denselben beifügt [2]).

Am leichtesten verständlich ist, daß alle *die Thiere* ausgeschlossen sind, die von *Blut* und von *gefallenem Fleische* leben. Auf sie geht die Unreinheit über, die dem Aas anhaftet und aus dem Genusse von Blut folgt. Sodann giebt es Thiere, *vor denen der nicht verbildete Mensch einen natürlichen Widerwillen* und Ekel empfindet. Israel soll sich von ekelhafter Nahrung enthalten, die nur Rohheit oder Ueberbildung genießbar finden [3]). Dahin gehören die acht Thiergeschlechter (meistens aus der Klasse der Eidechsen), die als besonders unrein aufgezählt werden [4]). Dahin Schlangen, Gewürm und ähnliche Thiere. Sodann giebt es Thiere, die eine *bestimmte Volkssitte* einmal vom Gebrauch der Nahrung

noch lebende Thiere zum Genusse verwendet, wie sie 1 Sam. XIV, 32 f. vorkommt (Odyssee XX, 348), sondern um die *Heiligkeit* des Lebens zunächst der Hausthiere, dann überhaupt der Thiere, die nur erlaubt, es für religiöse Zwecke zu verwenden. Lev. XVII, 10 ff. XIX, 26 (das Fett III, 17. VII, 23–26).

[1]) Gen. I, 21. 24 (רמש). [3]) Lev. XI, 21 ff.

[2]) שקץ, תועבה Lev. XI, 20. 23. 41. 42.

[4]) Lev. XI, 29 ff. Ursprünglich werden hier totemistische Vorstellungen und der Gebrauch zu Zauberzwecken entschieden haben (Ezech. VIII, 10).

Digitized by Google

ausgeschlossen hat. Hier ist natürlich jede besondere Begründung unmöglich. Das Kameel, bei den Arabern eine Festnahrung, war in Israel verboten. Israel war ein Hirtenvolk, dessen ursprünglich einzige Fleischnahrung wohl Rind, Schaf und Ziege waren, wenn auch die Hausthiere ursprünglich nicht, wie die auf der Jagd erbeuteten, zu privatem Genusse, sondern zur gemeinsamen Opfermahlzeit verwendet wurden. Endlich giebt es Thiere, in denen das Wesen der Gattung sich nicht ordentlich ausprägt, die — natürlich nur für die oberflächliche Anschauung, — gleichsam verstümmelt, fehlerhaft, halbausgebildet erscheinen, Thiere die nicht alle Merkmale der ihnen äußerlich ähnlichen von jeher zu heiligem Mahle gebrauchten Thiere an sich tragen. So Wasserthiere ohne Schuppen und Flossen, Wiederkäuer ohne gespaltene Klauen, u. s. w.[1]). Diese gelten dann als fehlerhaft und unrein.

Capitel 24.

Die religiöse Seligkeit des Israeliten.

1) Der Grundzug der religiösen Stimmung des frommen Israeliten ist nicht das Gefühl der Furcht und Unsicherheit, sondern das volle freudige Bewußtsein der Gnade und des Wohlgefallens Gottes gewesen. In den Liedern der älteren Zeit tritt uns das gesund und ohne Zweifel als Zuversicht auf Gottes Hülfe und auf sein ungetrübtes Wohlgefallen entgegen[2]), als Siegesmuth und Furchtlosigkeit, die sich mit der demüthigen Furcht vor der Heiligkeit dieses Gottes wohl vertrugen. In diesem Sinne beschreiben die alten Erzählungen aus Israels Sage und Geschichte, wie den Schritten der Ahnherrn überall der Segen Gottes folgt, wie Gott sie in einer Weise schützt, die uns oft wie Parteilichkeit erscheint, und wie sie als Bundesfreunde Gottes fürbittend seine Gnade auch für die ihm ferner stehenden erbitten können[3]). Die Propheten

[1]) z. B. Lev. XI, 3 ff. 9 ff. 26 ff. Mit Recht sagt R. Smith, daß solche Sitten, sobald sie von ihrer ursprünglichen Naturgrundlage losgerissen als Gebote Gottes erscheinen, nothwendig etwas Willkührliches und Unverständliches erhalten müssen.

[2]) Ps. III, 4. 7. IV, 8 f. VII, 11. XI, 7. XVIII, 2 f. 15 ff.

[3]) Gen. XII, 17. XX, 6 f. 17 f. XXVI, 12 ff. XXX, 30. XXXI,

Digitized by Google

und Dichter, vor Allem in dem Jerusalem nach dem Exile, haben die religiöse Seligkeit der frommen Gemeine zu reinstem Ausdrucke gebracht. Das wahre Israel ist selig. Denn sein Theil ist Gott, der lebendige Gott [1]), und dieser Gott ist das Gut aller Güter. Er ist mehr als Vater und Mutter [2]). Schon der Gedanke an ihn ist lieblicher als alle Fülle des irdischen Genusses [3]). Er ist der Brunnen lebendigen Wassers [4]), das Licht, das dem Frommen scheint [5]). Sein dem Frommen freundlich strahlendes Antlitz ist der Inbegriff höchsten Wohlgefühles, wie das Leuchten der Sonne für die Erdenkreatur [6]). In zahllosen Wendungen wiederholt sich der Gedanke, daß die Frommen in Gott jauchzen, sich freuen, sich wie in festlicher Dankopfermahlzeit „vor Gott" ergötzen, und in seiner Hütte weilen [7]), kurz, daß sie in inniger Gemeinschaft des Lebens mit ihm das Höchste genießen, was der Mensch an wahrem Glücke genießen kann, und was mehr ist als irgend irdisches Glück. Am herrlichsten ist das im Ps. XVI und XVII ausgesprochen. Das echte Israel hat des Wortes nicht vergessen: „der Mensch lebt nicht von Brot allein, sondern von jeglichem Worte, das aus dem Munde Gottes geht" [8]). Und der Wahlspruch der Lebensweisheit ist: „selig der Mann, der auf Gottes Pfaden geht" [9]). Diese Seligkeit wird ja durch die Wirklichkeit oft auf eine harte Probe gestellt, und Israel hat das in besonderm Maaße erfahren müssen. Dann kommt es darauf an, ob sie stark und innerlich gegründet genug ist, um rein in ihrer religiösen Kraft sich im Leiden zu behaupten. Allerdings hat die jüdische Gemeine mehr den Weg zu diesem Glauben gebahnt, als sich fest auf ihn gestellt (Smend). Aber der Ton, der aus Ps. XXII und XLII klingt, und das Buch Hiob zeigen doch, daß er vorhanden war, wenn auch nicht theologisch klar. Und der Dichter, der Ps. LXXIII, 26 sich freudig an Gott hält,

---

3. 11. 35. XXXV, 5. XXXIX, 3. 5. 6. 23. Exod. VIII, 1 ff. IX, 4. X, 17 f.

[1]) Thren. III, 24. Ps. LXXIII, 25. CXIX, 57.
[2]) Ps. XXVII, 10. [3]) Ps. LXIII, 4. 6.
[4]) Jerj. II, 13. XVII, 13 (Ps. XXXVI, 10. XLVI, 5).
[5]) Prov. IV, 18 ff. VI, 23. [6]) Ps. V, 12 f. XXXVI, 10 (XVII, 15).
[7]) Jes. XXIX, 19. Sach. X, 7. B. Jes. XXIV, 14. XXVI, 1. XLI, 16. Ps. V, 12. XXVIII, 7. XXXIII, 1. 21. XXXVI, 9. XL, 17. XLIII, 4. LXXXV, 7. LXXXIX, 16 ff. XCVII, 12. CIV, 34. CV, 3. vgl. XVI, 11. LXI, 5. [8]) Deut. VIII, 3.
[9]) Ps. I, 1. LXXXV, 10—14. Prov. X, 22. Jes. III, 10. B. Jes. XLVIII, 18 f. Deut. XI, 26.

Digitized by Google

„ob ihm gleich Leib und Seele verschmachten", kann gewiß als Zeuge dieses Glaubens gelten.

So ist auch das Gesetz für das echte Israel nicht eine schwere Bürde oder ein verhaßter Zwang. Es ist die werthvollste, liebste Gnadengabe Gottes. Gottesfurcht und Liebe zu Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele sind schon im Deuteronom unzertrennlich verbunden [1]). Gott giebt das Gesetz zum Gut für Israel [2]), und der Fromme hat daran den Schatz, der köstlicher ist als Gold, süßer als Honig [3]), den Mittelpunkt seines Denkens, worüber er nachsinnt Tag und Nacht [4]), das Entzücken seiner Seele, nach dem sein Liebesverlangen geht [5]). Die schönen Gottesdienste [6]) sind Israels irdische Seligkeit. An den Altären Gottes findet es seine wahre Heimath [7]). Ein Tag in den Vorhöfen Gottes ist besser als tausend andre [8]). Aus der Ferne tragen den frommen Sänger sehnsüchtige Gedanken zu den festlich wallenden Chören, bei denen er so gern wäre. Er sehnt sich danach wie die Gazelle nach Wasserbächen; sein Lebenssaft trocknet ohne sie wie in Mittagsgluthen [9]). In dem Hause Gottes fühlt er sich als Hausgenosse Gottes, von den seligen Schauern der Gottesgegenwart bewegt und getragen. Gott und seine Offenbarungen sind des Volkes Seligkeit. Wenn es sie hat, so fragt es Nichts nach Himmel und Erde. Es kann selig sein mitten im Leiden, ob ihm auch Leib und Seele verschmachten [10]). Es kann frohlockend mitten in Bedrängniß sprechen „wenn ich im Dunkeln sitze, ist Gott mein Licht" [11]). Der höchste Ausdruck dieser Seligkeit ist „Gott schauen", „sich am Anblick seiner Gestalt(?) sättigen". Das will nicht auf eine jenseitige Seligkeit hinweisen, sondern auf die höchste, gleichsam sinnlich gewordene Gemeinschaft mit Gott und seiner Gnade auf Erden [12]). Darum kennt der Fromme

---

[1]) Deut. X, 12. XI, 1. 13. XIII, 4. XIX, 9. XXX, 6.
[2]) Deut. X, 13. [3]) Ps. XIX, 8 ff. CXIX, 105.
[4]) Ps. I, 2. Josua I, 7. XXIII, 6.
[5]) Ps. CXIX. 14. 16. 20. 47. 54. 70. 77. 92. 97. 113. 127. 140. 143. 159. 167. 174. [6]) Ps. XXVI, 8. XXVII, 4.
[7]) Ps. LXXXIV, 4. [8]) Ps. LXXXIV, 11.
[9]) Ps. XLII, 5. XLIII, 3. 4. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß die Sänger dieser Lieder wohl meistens zu den mit dem Cultus eng verbundenen Leviten-Chören gehört haben.
[10]) Ps. LXXIII, 25 f. (Ps. LXXXIV, 2 ff.).
[11]) Micha VII, 8 (vgl. Hab. III, 18). (καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν Rom. V, 3.)
[12]) Ps. XVI, 11. XVII, 15 (LXX. בהביט תמונתך). Zu der Bedeutung vgl. Jes. XXXVIII, 11 (Ps. XXV, 14. סוד יהוה ליראיו Prov. III, 32).

Digitized by Google

auch kein höheres Gebet, als daß Gott ihn erleuchte in seinen Pfaden [1]), und daß Gott seinem Namen die Ehre gebe, ihn verherrliche in der Welt [2]). Also Gott ist das höchste Gut; die Gemeinschaft mit ihm das Eine, was Noth thut. Diese Stimmung zeigt uns das frische religiöse Leben in dem zweiten Jerusalem mitten im Erstarren der Form, und weist auf die verborgenen Quellen der Religion Jesu.

In der Gemeinschaft mit Gott liegt auch die Sicherheit und Ruhe in allen Stürmen des bewegten Menschenlebens. Israel weiß sich der Hülfe Gottes gewiß [3]); er ist der Fels für die auf ihn Trauenden [4]). In der Gemeinschaft mit ihm haben sie die Gewißheit des Lebens. Es ist natürlich nicht gemeint, daß den Frommen überhaupt kein leiblicher Tod betreffen werde. Selbst wo von „ewigem" Leben geredet wird [5]), zeigt der ganze Ton der Rede und die Abwechslung mit „Länge der Tage" deutlich, daß nur eine rednerische Ausdrucksform vorliegt. Noch weniger ist von einem jenseitigen, dem Todtenreiche enthobenen, Leben die Rede. Denn es handelt sich in diesen Stellen immer grade um die Sicherheit gegenüber einer besonderen Todesgefahr. Und meistens ist von dem ewigen Leben Israels die Rede, von seiner Errettung aus den Nöthen, in denen es untergehen zu müssen scheint. Dann ist die Bedeutung dieser Ausdrücke noch klarer und zweifelloser. Die Worte „aus der Scheol Hand retten", „vom Tode retten" wollen also nicht eine jenseitige Befreiung aus der Macht des Todes ausdrücken, sondern die Bewahrung in drohender Todesgefahr [6]). Der Gedanke ist zunächst ein diesseitiger, aber er hat allerdings mystische Art, und die Kraft, weiter zu führen. Denn wenn sich die Ausdrücke „Gottesgemeinschaft" und „Leben" überhaupt zu decken beginnen, so ist die Grundlage der wahren religiösen Unsterblichkeitsgewißheit vorhanden, auch wenn sie selbst noch nicht zum Bewußtsein kommt. In diesem Sinne heißt es, daß die Frommen im Lebensbuche geschrieben sind [7]), daß

---

[1]) Ps. XXV, 4. 12. [2]) Ps. CXV, 1.
[3]) Ps. XXII, 10 ff. XXIII, 3 f. XXVII, 1 ff. XXXIV, 8 ff. L, 15. LV, 23. LVI, 4. 12. CXXI, 5 f. Prov. II, 20 ff. III, 5. 6.
[4]) Ps. XLII, 10. XLIII, 2. XLVI, 2. 12. XLVIII, 4. LXI, 4 f. LXII, 3. 7. LXVI, 9. LXXI, 3. 5. XCI, 1 ff. 9. CXXIV, 2 ff.
[5]) Ps. XXI, 5. 7. XXII, 27. XXXVII, 28. XLI, 13. vgl. Ps. XXX, 4. LXXII, 7. XCI, 16. Neh. II, 3. Baruch I, 11.
[6]) Ps. XXXIII, 19. CIII, 4. Prov. X, 2. 16. 28. vgl. Ps. XLIX, 16. LXXIII, 23—26. [7]) Ps. LXIX, 29 (Dan. XII, 1).

Digitized by Google

ihnen die Quellen und Pfade des Lebens offen stehen [1]). Gott selbst ist Israels Leben [2]); sein Wort legt Leben oder Tod dem Volke vor [3]). Wer einen Knaben züchtigt, der rettet seine Seele vor dem Todtenreiche. Der Fromme wandelt vor Gott im Lichte des Lebens [4]). Der Tod seiner Diener ist in Gottes Augen kostbar [5]). Er rettet den Frommen vom Tode, vom Rachen der Hölle [6]). Er hat Ausgänge auch für den Tod [7]). Wer Lust zum Leben hat, mag zu Gott treten [8]). Der Gerechte kann getrost und hoffnungsvoll dem Tode in das Antlitz schauen [9]). So steigert sich das Gefühl der Sicherheit und Seligkeit in Gott zum Triumphe über jede Furcht und Todesangst.

2) In der Gemeinschaft mit Gott liegt auch die einzige Weisheit, die in diesem Volke zum Ausdrucke gekommen ist [10]). Die Weisheit Israels ruht nicht auf metaphysischer menschlicher Geistesarbeit, wie die Weltweisheit. Zwar weist erst Koheleth das menschliche Grübeln über die tiefsten Lebensfragen als eitel und nutzlos zurück. Aber schon Hiob und die Sprüche haben die gleiche rein religiöse Vorstellung von der Weisheit. Die sich weise dünkenden Menschen, die Klugen, die Spötter, sind eigentlich Thoren, und Gott macht seiner Zeit ihre Klugheit als Thorheit kund [11]). Die heidnische Weisheit wird von der Einfalt der Frommen verspottet [12]). Die „Weisen" des Alten Testamentes sind nicht Menschen, „denen die Volksreligion keine Befriedigung mehr gewährte" (Bruch). Sie sind überhaupt keine gesonderte Klasse in Israel. Wo sie scheinbar so vorkommen [13]), sind sie entweder mit den Erfahrenen, Alten, gleichbedeutend, oder es werden einfach überhaupt die Frommen, Ver-

---

[1]) Ps. XVI, 9. 11. XXXVI, 10. [2]) Deut. XXX, 20. XXXII, 47.
[3]) Deut. XXX, 15. 19. (vgl. IV, 1. 4. 33. 40. V, 16. 23. 30. VI, 2. 24. VIII, 1.) Jerj. XXI, 8 ff. (Prov. III, 18. XXIII, 14.)
[4]) Ps. LVI, 14. CXIX, 144. [5]) Ps. CXVI, 15.
[6]) Ps. XVI, 10. XVII, 15. XLIX, 16. LXXIII, 23. 24. (vgl. XXIII, 6. XXVII, 13. XXX, 4. XXXIII, 19. XXXVII, 28. CIII, 4 ꝛc.)
[7]) Ps. LXVIII, 21. [8]) Ps. XXXIV, 13. XCI, 15.
[9]) Ps. XVII. XLIX. LXXIII. Prov. X, 2. XI, 4. 7. XII, 28. XIII, 14. XIV, 27. 32. XIX, 23.
[10]) vgl. Oehler Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit 1854. Bruch Weisheitslehre der Hebräer 1851. Wolf Wilhelm Graf Baudissin Die alttest. Spruchdichtung. Leipz. 1893 (Rektoratsrede).
[11]) Prov. III, 34. XIV, 12. XVI, 25. XVIII, 2 f. Ps. XIV, 1. LIII, 2. (Jes. V, 21. X, 13. XXIX, 14. XXXI, 2. Jerj. IX, 22.) (Schon Gen. III ידע טוב ורע.) [12]) Ezech. XXVIII, 3 ff.
[13]) Jerj. XVIII, 18. (עצה) vgl. Ezech. VII, 26. (= זקנים) Prov. I, 6. XIII, 20. vgl. XXIII, 24 (= צדיק).

Digitized by Google

ständigen und Gerechten so bezeichnet. Was der hebräischen „Weisheit" im Unterschiede von der Prophetie Aehnlichkeit mit der Philosophie andrer Völker giebt, das ist das Streben, die Religion individuell anzuwenden, sie zu einer Lebensanschauung auszubilden, und sie den Schwierigkeiten und Zweifeln gegenüber zu begründen, die nothwendig aus der empirischen Betrachtung der Welt entstehen mußten. Die Weisen in Israel tragen die Erfahrungen vor, die das Leben und das Nachdenken sie gelehrt haben auf der Grundlage der Religion. Aber die nationale und die prophetische Anschauung tritt für sie und ihr Interesse zurück; ja die religiöse Auffassung wird nicht selten zu bloßer Weltklugheit abgeschwächt [1]). Sie lehren die Kunst glücklich zu werden, als Kinder Israels, aber nicht als Propheten, sondern als practische Denker, die eine zusammenhängende sittliche Lebensanschauung besitzen. Die Weisheit in Israel ruht in Gottes Offenbarung, vor Allem in seinem wundervollen Gesetze [2]). Wie Gott dem Bauer, dem Künstler, dem Herrscher, die Geschicklichkeit giebt, deren sie bedürfen, so ist alle ächte Weisheit eng mit der Religion verbunden und entsteht nur, wo man sich dem Willen Gottes fügt [3]). Gottes Gebot ist nicht fern von Israel, so daß es erst aus dem Himmel oder jenseit des Meeres geholt werden müßte. Es ist nahe; es ist in Israels Mund, es zu thun [4]). Dieses Volk kann die Welt im Lichte Gottes verstehen. Durch Gottes Wort ist der Psalmsänger klüger als seine Lehrer, als die Weisen [5]). Und in dieser Weisheit soll das Volk die Jugend erziehen [6]).

Darum ist die rechte Weisheit nur auf einem Wege zu erlangen: durch sittliche und religiöse Erfahrung der von Gott ausgehenden Wahrheit. Zucht muß annehmen wollen, wer Weisheit sucht [7]). Er muß Demuth gegen Gott haben [8]) und nach Gott suchen. Dann wird er Alles, wird

---

[1]) Ex. XXXV, 25. XXXVI, 1 ff. (Kunstfertigkeit). Jerj. XVIII, 18. Ezech. VII, 26 (politische Klugheit). Prov. VI, 6 ff. IX, 8 ff. 2 Sam. XIII, 3. XIV, 2. XVI, 23. XX, 16. vgl. 1 Reg. X. XI. Jonadab Ahitofel. Salomo's „Weisheit".

[2]) Deut. IV, 6. 8. Ps. XXXVII, 30 f.

[3]) Prov. II, 6. Jes. XI, 2. XXVIII, 26. Jerj. IX, 11. 1 Reg. III, 12. 28. VII, 14.

[4]) Deut. XXX, 11—14. [5]) Ps. CXIX, 99 f.

[6]) Prov. XIII, 24. XVII, 10. XIX, 18. XX, 11. XXII, 6. 15. XXIII, 13. XXVI, 3. XXIX, 15. 17 für strenge Erziehung.

[7]) Prov. I, 2. 5. III, 11 f. IV, 1. 13. V, 12. XII, 1. XIII, 1. XV, 5. XIX, 20. XXIII, 23.

[8]) Ps. XXV, 5. 8. LI, 12 f. CXIX, 9 f. 29. 33 ff. CXXXIX, 23 ff.

Digitized by Google

auch Weisheit finden[1]). Der Anfang der Weisheit ist die Gottesfurcht[2]), d. h. Religion (Jes. XXIX, 13. Ps. XIX, 10). Das Wort hat im Sinne der alten Hebräer gewiß die wirkliche Furcht vor dem heiligen und furchtbaren Herrn bezeichnet[3]). Aber die Gemeine in Jerusalem denkt mehr an die edle Furcht, die „Gott lieb hat“[4]), und „Freude hat an Gottes Geboten“[5]), und „das Böse haßt“[6]), die von Unglauben und frecher Zuversicht gleich weit entfernt[7]), die Verheißung des Lebens hat[8]), und aus wahrer Weisheit geboren wird, wie sie ihrerseits die Quelle ächter Weisheit ist[9]). Wer Gottes Willen thun will, dem offenbart sich auch in der Welt und ihren Erscheinungen eine ewige göttliche Welt von Gedanken und Zwecken[10]). Freilich die wirklichen Tiefen der Weisheit Gottes ergründet kein Geschaffener. Himmel und Erde können sie nicht erfassen. Untergang und Todtenreich sprechen „wir vernahmen ihr Gerücht“[11]). Hiob wird zurückgewiesen, als er Gottes letzte Gründe zu meistern wagt, und im Koheleth führt das Fragen nach den letzten Principien in den Abgrund der Skepsis. Wohl aber hat Israel die wahre, wesentliche Weisheit, so weit ein Geschöpf ihrer fähig ist. Es hat einen Inhalt seines Gedankenlebens, der ewig ist, wie Gottes eignes Leben, weil er nichts Andres ist, als Gottes Leben selbst, durch das die Welt ward[12]). Das ist im Gegensatze zu der Eitelkeit der Gedanken des Thoren der wahre wesenhafte Inhalt des Lebens[13]). So ist es nicht zu verwundern, wenn diese Weisheit des höchsten Preises werth und kostbarer geachtet wird als die gepriesensten Schätze[14]). Sie giebt Kraft gegen Verführer[15]), Sicherheit[16]), langes Leben[17]),

---

[1]) Prov. VIII, 17. XXVIII, 5. [2]) Prov. I, 7. VIII, 13. IX, 10. Hiob XXVIII, 28. Ps. CXI, 10 (Koh. XII, 13) יראת־יהוה.
[3]) Prov. XIII, 13. XIV, 16. XXVIII, 14. (מפחד תמיד) Ps. XXII, 24. 26. XXV, 12. XXXIII, 8. XC, 11. [4]) Ps. LX, 6. vgl. 7.
[5]) Ps. CXII, 1. [6]) Prov. VIII, 13. Josua XXIV, 14.
[7]) Deut. IV, 10. vgl. V, 29. VI, 2. 13. 24. VIII, 6. Hos. X, 3. Jes. XXXIII, 6. (Micha VI, 8.) Ps. XIX, 10. Hiob XV, 4.
[8]) Prov. X, 27. XIV, 26. XV, 16. XIX, 23. [9]) Prov. II, 5 (I, 29). [10]) Ps. XCII, 6. CIV. CXXXIX, 17. CXLVII, 5. Hiob IX, 4 ff. XXVI, 2 ff. XXXVIII, 4 ff.
[11]) Hiob XXVIII, 13. 22. Prov. VIII, 22 ff.
[12]) Prov. VIII, 22 ff. Hiob XXVIII, 24 ff. Jerj. X, 12. LI, 15 ff.
[13]) תושיה Prov. II, 7. III, 21. VIII, 14. Hiob VI, 13.
[14]) Hiob XXVIII, 15 ff. Prov. III, 15 ff. VIII, 11. XIII, 14. XVI, 16. 22. XX, 15. vgl. Koh. VII, 12. 19. IX, 16.
[15]) Prov. I, 10 ff. II, 12 ff. [16]) Prov. I, 32. II, 7 f. 12.
[17]) Prov. III, 2. 16. IV, 10. IX, 11.

Digitized by Google

Macht und Reichthum [1]). Sie macht durch echte Bescheidenheit [2]) und edles Maaß [3]) vor Gott und Menschen angenehm [4]). Alle die sie hassen, lieben den Tod [5]).

Capitel 25.

Der Versöhnungsglaube des Alten Testamentes.

1) Weder aus dem Versöhnungsbewußtsein, das im Volke vor den großen Propheten lebte und gewiß vor ihrer Lehre nicht verschwand, noch aus den Satzungen der Thorah über Sühnopfer können wir lernen, was in der Religion des A. T. der wahre Versöhnungsgedanke war. Zweifellos hat es in Israel immer, auch bei sehr äußerlichen Vorstellungen, den Glauben an Vergebung der Sünde gegeben. Die Gemeinschaft Gottes mit Israel setzt niemals Sündlosigkeit voraus. Sonst wäre sie ja eine grausame Täuschung, die der Schwäche der Menschen spottend ihnen ein Trugbild des Heiles vorhielte. Aber allerdings hat Israel ursprünglich nicht geglaubt, daß jede Sünde Vergebung finden könne. Freventlich ungehorsame Verletzung ausdrücklicher Gottesgebote, Verunehrung der Heiligkeit des Landes Gottes, Verletzung seines Eigenthums und seiner Rechte ziehen unweigerlich das Gericht, den Bann, nach sich und können weder durch Schlachtopfer noch durch Speisopfer ausgeglichen werden [6]). „Wenn ein Mann gegen einen andern sündigt, so kann man für ihn zu Gott beten. Wenn er aber gegen Gott sündigt (sich wissentlich gegen die Ordnungen des Heiligthums auflehnt), wer soll für ihn beten?“ [7]). Die Gemeine muß in solchen Fällen, damit sie selbst nicht ihres Gnadenverhältnisses zu Gott verlustig, unrein werde, den Befleckten aus ihrer Mitte thun. Darum muß die ganze Gemeine sich dann an der Hinrichtung betheiligen, um handelnd „das Uebel aus ihrer Mitte fortzuschaffen“. Im Ganzen aber hat Israel,

---

[1]) Prov. XXIV, 3 ff. [2]) Prov. XXV, 6 (Luc. XIV, 8 ff.).
[3]) Prov. XXV, 16. [4]) Prov. III, 4. VIII, 35.
[5]) Für יראת ה steht gradezu יראה Hiob IV, 6. XV, 4. XXII, 4, wie für דעת אלהים das bloße דעת Hos. IV, 6. Die einzelnen Aeußerungen der Weisheit heißen חכמת Prov. I, 20. IX, 1.
[6]) 1 Sam. III, 14. Jos. VII, 2c. [7]) 1 Sam. II, 25 (LXX. Thenius).

Digitized by Google

wie andre antike Völker, gemeint, den erzürnten Gott durch Opfer, Kasteiungen und Feste versöhnen zu können, und das in sehr naiver und abergläubiger Weise sich vorgestellt, wie wir aus der Polemik der Propheten sehen können [1]).

Das Gesetz kennt eine Versöhnung Gottes durch Opfer nur für eine verhältnißmäßig unwichtige Reihe von Verfehlungen des Einzelnen, die ihn unrein machen, d. h. seine Fähigkeit aufheben würden, als Glied der h. Gemeine den Verkehr mit Gott fortzusetzen. Wie es vor Gericht Verbrechen giebt, die sich nicht sühnen lassen, sondern den Tod nachsichtslos nach sich ziehen, weil sie das Land verunreinigen, d. h. die von Gott geordnete Art des Zusammenlebens in Israel unmöglich machen, — und wieder andre, die sich durch Schadenersatz gut machen lassen, wenn der Geschädigte den guten Willen hat, auf das volle Geltendmachen seines Rechtes zu verzichten [2]), — so ist es auch Gott gegenüber. Wer den Bund selbst absichtlich verneint, der hat selbst den Boden vernichtet, auf dem Sühnung durch Opfer möglich wäre. Wer „mit erhobener Hand" sündigt, also mit der Absicht, dem göttlichen Gebote zuwider zu handeln, für den giebt es kein Sündopfer [3]). Seine Seele muß aus ihrem Volke ausgerottet werden, mag nun Gott selbst das richtend thun oder der Obrigkeit den Auftrag dazu geben [4]). Wo aber eine Anordnung Gottes nur unfreiwillig [5]) übertreten ist, z. B. so daß freiwillige Selbstanklage [6]), ohne daß der Betreffende überführt wäre, deutlich den Willen des Gehorsams und die bloße „Irrung" [7]) beweist, dann genügt ein Ersatz, ohne daß die volle Strenge des Rechts sich auszuwirken braucht, weil der gute Wille dazu bei Gott vorhanden ist. Er umfaßt den Einzelnen als Glied der ihm verbundenen Gemeinschaft mit

---

[1]) 1 Sam. XXVI, 19. vgl. auch Erzählungen wie 2 Sam. XII, 15 ff. 1 Reg. XXI, 27.

[2]) Exod. XXI, 12—17. XXII, 15. Lev. XIX, 20. XX, 10. XXIV, 17. Num. XXXV, 11. Deut. XXII, 23 ff. (Das Entscheidende ist der „böse Wille". Die Gesetze über Mörder und Todtschläger, Sühngeld und Freistädte Num. XXXV, 11—30 sind hier die deutlichste Illustration.)

[3]) ביד רמה Ex. XIV, 8. Num. XV, 30. (XXXIII, 3.) vgl. דבר־יהוה בזה Num. XV, 31.

[4]) Ex. XXI, 15—17. XXII, 18 f. XXX, 33. XXXI, 14. Lev. VII, 20. 27. X, 2. XVII, 4. 10. XVIII, 22 f. 29. XX, 5 f. 11 ff. 15 ff. 27. XXIV, 16. Num. IV, 20. XV, 35. vgl. Lev. XIX, 8. XX, 18. XXII, 3. XXIII, 30. Num. XV, 30. (כרת יכרת, oder האבדתי oder נכרת.)

[5]) נעלם מעיני לא ידע, Lev. V, 2. 3. 17.

[6]) So Lev. V, 4 f. 21 f.

[7]) בשגגה Lev. IV, 22. 27. V, 15. XXII, 14. Num. XV, 24 f. 27 f.

Digitized by Google

Liebe und Gnade, wie ja schon an sich seine Gerechtigkeit dem schwachen Geschlechte gegenüber Milde, Nachsicht sein muß. Er ist der Gnädige und Verzeihende [1]).

2) Aber nicht aus solchen Ordnungen können wir lernen, was die Frömmigkeit der Gemeine Israel über die Versöhnung des Sünders mit Gott geglaubt hat. Wir haben von den Sündopfern abzusehen, die nur für Sünden bestimmt sind, die weder für das Leben des Volkes, noch für das innre Bewußtsein des Einzelnen eine hohe Bedeutung haben. Unser Auge hat sich auf die Propheten und auf die Lieder der späteren Gemeine zu richten. Hier ist in erster Linie das h. Volk selbst der Gegenstand der Versöhnung. Und da giebt es keine Schranke für Gottes Versöhnungswillen. Wenn Israel ihm reuig wieder naht, kann es stets gewiß sein, mit offnen Armen aufgenommen zu werden. Seit Hosea klingt durch die herbsten Worte des Gerichtes immer etwas von einem Versöhnungswillen wenigstens der Zukunft [2]). Wo menschliche Gnade das zerrissene Verhältniß nicht mehr anknüpfen könnte und dürfte, da ist Gottes Gnade immer noch dazu bereit [3]). Diese Allmacht der göttlichen Versöhnungsgnade ruht einestheils in Gottes Wesen überhaupt. Er ist der Gütige, der auch im Zorn der Gnade nicht vergißt, der die Sünde aufhebt, hinweggeht über Schuld [4]). Er schwört bei sich selbst: „ich will nicht des Sünders Tod, sondern daß er sich bekehre“ [5]). Er handelt nicht nach der schwachen Menschen Sünde, sondern verzeiht die Schuld [6]). Also es liegt im Wesen der göttlichen Persönlichkeit, daß ihre Liebe mächtiger ist als die Sünde der Menschen, daß sie ihren Gegensatz überwindet. Auch wo Gott den Thatbestand des Bundes zerreißen muß um der Sünden Israels willen, da hält er den Bundeswillen fest, aus dem eine neue Gestalt des Heils hervorgeht. In dieser Ueberzeugung ruht die Hoffnung der Propheten auf neue Gnade nach dem Gerichte. Aber Israel gegenüber gilt doch nicht bloß diese göttliche Güte überhaupt.

---

[1]) נשא עון, נשא ל, סלח ל Exod. XXXII, 32. XXXIV, 6. 7. Num. XIV, 18 f.

[2]) Hos. VI, 3. 11. VII, 1. XI, 8. XIV, 5 ff. Deut. XXX, 1 ff. Jerj. XVIII, 8. XXVI, 19 f. Ezech. XXXIII, 8—19. Joel II, 14. 18 ff. ꝛc.

[3]) V. Jes. LIV, 6 ff. (schon nahe an das Gleichniß vom verlorenen Sohne reichend. Anders die Auffassung Jerj. III, 1).

[4]) Vgl. dazu Jon. IV, 10. Ps. LXXVII, 10. LXXVIII, 38. LXXXVI, 5. XCIX, 8. CXXX, 4. Mich. VII, 18.

[5]) Ezech. XVIII, 23. 32. XXXIII, 11. vgl. Jerj. III, 12. 22. IV, 1 f. VII, 3. XVIII, 8.

[6]) Ps. CIII, 9—13. V. Jes. LVII, 16.

Digitized by Google

Gott liebt sein Volk mit der besonderen Bundesliebe, für die es auf Erden kein Bild von genügender Stärke giebt[1]). Und diese seine Liebe dauert fort auch über Israels Sünde hinaus. Sein Herz wallt über, zu verzeihen[2]). Er will sich finden lassen auch von den Sündern[3]), will in des Meeres Tiefe die Sünden werfen[4]). Also Israel gegenüber bestimmt sich Gottes verzeihende Gnade näher als Bundesgnade. Um des Blutes seines Bundes willen giebt er Erlösung; er öffnet den Born für Sünde und Befleckung[5]). Um *seinetwillen*, um *seines Namens willen*, also weil mit diesem Volke und seiner Entwicklung seine Ehre, das Ziel seines Heils verbunden ist, will er das Volk nicht verloren geben, sondern ist stets bereit, es wieder anzunehmen[6]). Das Israel der Erfahrung hat die stete Gewißheit der Versöhnungsmöglichkeit in der Liebe, mit der Gott das ideale Israel, seinen geliebten Sohn, umfaßt. So läßt Gott sein Volk nicht. Es kann für einzelne Generationen eine Stufe des Abfalls erreicht sein, wo das Gericht nicht zu wenden ist[7]); für das Volk selbst nicht. Gott will Schmutz und Blut Zions abwaschen mit dem Geiste des Rechts und der Austilgung, daß sie wieder Stadt der Gerechtigkeit, getreue Stadt, genannt wird[8]). Er straft Israel nicht wie die Feinde des Volkes, nicht für immer[9]). Er giebt als Kaufpreis für sein Volk dem Retter die fernsten Heidenländer[10]). Er gedenkt seines Bundes und erbarmt sich[11]). Und den Satan, der den „aus dem Feuer geretteten Brand" noch verklagen möchte, weist er hart ab[12]). Eine folgerechte Weiterbildung dieser Lehre zu dem christlichen Glauben an die unbeschränkte Möglichkeit der Umkehr auch des Einzelnen, so lange er nicht verhärtet ist, findet sich bei der ausschließlichen Betonung des *Volkes* im A. T.

---

[1]) B. Jes. XLIX, 15 f. L, 1. (die Bitte Jerj. XVII, 14. Ps. LI, 3).
[2]) Hos. XI, 8 f. XIII, 14. XIV, 5.
[3]) B. Jes. LV, 6. LXV, 1 f. [4]) Mich. VII, 19 (Jes. XXXVIII, 17).
[5]) Sach. IX, 11 (im N. T. „wegen des zur Herstellung des neuen Bundes vergossenen Blutes Christi"). Lev. XXVI, 42. vgl. Sach. XIII, 1.
[6]) B. Jes. XLIII, 25. XLVIII, 9. LII, 5. Joel II, 17. 19. Ezech. XX, 9. 14. 22. 44. XXXVI, 23. XXXIX, 7. 25. Jerj. XIV, 21. Deut. IX, 28. XXXII, 27. Ps. LXXIX, 9. CXV, 1. 2. (Num. XIV, 12 ff. Jos. VII, 7 ff.).
[7]) 2 Reg. XXIII, 26. XXIV, 3. 20. Jes. VI, 9 ff. Jerj. XV, 1 ff. „selbst wenn Moses und Samuel für das Volk beteten, wäre ihm nicht mehr zu helfen".
[8]) Jes. I, 26 f. IV, 4. XXXIII, 5 f. 24. Sach. XIII, 1. Jerj. XXIX, 11. [9]) B. Jes. XXVII, 7. vgl. Amos IX, 7 ff. Hos. XI, 8 ff. Jerj. XXX, 11. 18. XLVI, 28. [10]) B. Jes. XLIII, 3. 4. 14.
[11]) Amos V, 4. Ps. CVI, 45 f. [12]) Sach. III, 2.

Digitized by Google

nicht. Höchstens in Stellen wie Ezech. XVIII. XXXIII klingt sie an.

3) So hängt die Versöhnung für die befleckte Volksgemeine und darum auch für ihre einzelnen Glieder objectiv daran, daß ihr Zusammenhang mit dem von Gott in Liebe umfaßten wahren Israel festgehalten wird, subjectiv daran, daß die Sünde als eine nicht ernsthaft gewollte verneint, bereut, und durch Ersatz rückgängig gemacht wird. Das wahre Israel, in dessen Zusammenhang der Sünder Versöhnung finden kann, wird in besondrer Weise in idealen und hervorragenden Gliedern des Volkes verkörpert, mit denen Gottes Liebe fest verbunden ist. So bringt der Gedanke an die gottgeliebten Väter des Volkes den Enkeln Verzeihung [1]). So vermag Moses durch sein persönliches Eintreten Gottes Gnade für das Volk zu gewinnen, von dem er sich nicht trennen, das er nicht lassen will [2]). Später ist um Davids willen Gott seinen Nachfolgern gnädig [3]). Für das Gesetz aber, und gewiß auch für das fromme Gefühl der Gemeine, war die Wirklichkeit des Gottesvolkes in seinen heiligen Formen verkörpert. Im Priesterthum, wie es im Hoheprieſterthum gipfelt, das dem Schuldigen „Deckung geben" kann, damit er mit seiner Bitte um Vergebung Gott nahen darf (כפר על), und in dem heiligen Orte, wo Gott sich finden lassen will. Allerdings war der Glaube des echten Israel stark genug, die Zuversicht auf Gottes Gegenwart und seinen Versöhnungswillen auch ohne diese äußern Zeichen festzuhalten. Im Exile ist das geschehen, wie später nach der Zerstörung des Tempels durch Titus. Und die Propheten und die Sänger von Ps. XXXII und LI bedurften keiner sinnlichen Bürgschaften für die Versöhnung. Aber die eigentliche Gemeine hat dieselben doch wohl mit großem Nachdruck festgehalten.

4) Subjectiv muß der Mensch seine Sünde als eine im letzten Grunde nicht von ihm gewollte verneinen und aufheben. Ursprünglich hat Israel wohl gemeint, durch die Erregung des sinnlichen Wohlgefallens Gottes vermöge eines Geschenkes oder durch eine dem Stolze des Geschädigten schmeichelhafte Demüthigung diese Sühnung zu vollbringen. Es beugte sich vor Gott in Fasten, Trauergeberde

---

[1]) Exod. XXXII, 13. XXXIII, 1. [2]) Exod. XXXII, 31 ff.

[3]) 1 Reg. XI, 13. 32. XV, 4. 2 Reg. VIII, 19. XIX, 34. Deut. IX, 27. Hier ist auch an die Fürbitte von Gottesfreunden, Engeln oder Menschen, zu erinnern. Hiob XXXIII, 23. XLII, 8—10 (Jerj. V, 1. Ezech. XXII, 30 f.). Der Gottesknecht als ברית B. Jes. LIII, 10 f. (LXV, 8).

Digitized by Google

und Demüthigung, und suchte durch werthvolle Opfer seine Bitte um Vergebung eindringlich und wirksam zu machen [1]). Aber die Propheten und Sänger der späteren Zeit haben eine viel höhere Vorstellung von dem, wodurch Gott versöhnt wird. Das Volk kann die Versöhnung niemals verdienen. Es könnte sich nie rein waschen von seiner Sünde [2]). Und es hat sich nicht einmal Mühe um Versöhnung gegeben [3]). Nur die freie Gnade Gottes bringt die Versöhnung. Und die Gaben, die man ihm von jeher gebracht hat, die altheiligen Formen von Opfer und Kasteiung, haben in sich keine Kraft, ein Volk von Sündern zu versöhnen. Mit Schafen und Rindern Gott zu suchen, sich ihm zu Ehren in Festen und Neumonden mit Beten, Fasten und Kleiderzerreißen zu kasteien, ja, wenn es sein mußte, den eignen Sohn zu opfern, dazu war Israel stets bereit, wenn Gottes Schläge sein Haupt trafen [4]). Solche Opfer waren beständig vor Gott [5]). Aber solchem Thun gegenüber hat die Prophetie nur eine entschiedene Abweisung und schafft dadurch eine besonders wichtige Fortbildung dieser Lehre. Die altheiligen Versöhnungsformen werden natürlich als solche von der Prophetie weder angetastet noch bezweifelt [6]). Wohl aber die ihnen vom Volke beigelegte Bedeutung für Gott. Sie konnten ja auch da, wo sie an sich passend waren, religiös verderblich auf das Volk wirken. Denn das Opfer ist eine Leistung, und so lag es dem menschlichen Unverstande und Hochmuthe nahe, zu meinen, Gott werde durch die Leistung selbst versöhnt, das Opfer sei nicht ein von Gott dem Volke geschenktes Gnadenmittel, sondern eine dem Empfänger an sich werthvolle Gabe. Die abergläubige Masse der Glieder des Alten Bundes mußte leicht auf solchen Gedanken kommen, jedenfalls mit weniger Unverstand, als wenn die Masse der Glieder des neuen Bundes die Bedingung der Versöhnung in dem Sacrament als opus operatum

---

[1]) Vgl. 1 Sam. XXVI, 19. 2 Sam. XII, 16—22. 1 Reg. XXI, 27 ꝛc. Das Geld für Buße und Sühnung gehörte den Priestern 2 Reg. XII, 17. Die Vorstellung von der Stärkung und Wiederanknüpfung der Gemeinschaft mit Gott durch die Erneuerung der Blutsgemeinschaft im Blutgenuß beim Opfer läßt sich im A. T. nirgends nachweisen.

[2]) Jerj. II, 22. [3]) B. Jes. XLIII, 23 ff. Ezech. XXXVI, 22. 32.

[4]) Mich. VI, 6. 7. [5]) Ps. L, 8 ff.

[6]) Vgl. Jerj. XVII, 21. B. Jes. LVI, 2. LVIII, 13. (Sabbath.) Joel II, 15 ff. (Fasten.) Hagg. I, 7 ff. (Tempel.) Hiob XLII, 8 (Opfer.). Auch in Ps. LI, 18 ist nach den folgenden Versen, die gewiß dem Liede ursprünglich angehören, das Opfer nur so lange als von Gott nicht gewollt gedacht, bis Gott die (im Exil) niederliegenden Mauern Zions wieder aufgerichtet hat.

Digitized by Google

oder in frommen Werken oder in dem Bundestode Jesu als solchem ohne seine innere Aneignung, oder in der Rechtgläubigkeit als einer Sache des Verstandes sieht. Solche Meinung aber mußte die wahre Bedingung der Versöhnung, den demüthigen und gläubigen Sinn, im Volke völlig vernichten. Darum heißt es solcher verderblichen Gesinnung gegenüber, daß Gott dieser Opfer schlechthin nicht bedarf, daß er sie jetzt so wenig fordert, wie einst am Sinaj. „Eure Vollopfer eßt meinetwegen mit Euren Schlachtopfern", so spricht Gott durch Jeremjah (VII, 21)[1]. Gott will keinerlei Opfer; es ist ihm ein Gräuel; er achtet die Opferversammlungen als ein Zertreten seiner Vorhöfe[2]. Fasten und Gebet dienen ihm nicht[3]; der Frevler, welcher Zucht haßt, soll Gottes Namen nicht in den Mund nehmen[4]. Wenn das Volk, als hätte es Recht und Ordnung nicht verlassen, sich auf sein Fasten beruft, und doch Gewinnsucht und Ungerechtigkeit dabei nicht läßt, so täuscht es sich selbst. Das Opfer bei frevler Gesinnung hat keinen Werth[5]. Und wenn die Frevler des exilischen Israel sich gegen Gottes Gebot in fernem Lande einen Tempel und Cultus einrichten möchten, so soll er wie Gräuel und Verbrechen betrachtet werden[6]. Diese großartige Anschauung, die das Opfer und den ganzen Apparat menschlicher Versöhnungsformen als unwesentlich zurückstellt, tritt in der ganzen Stellung der älteren Propheten zu den Cultusformen hervor. Ezechiel zwar hängt schon wieder mit ganzem Herzen an denselben; vor seinem Auge steht ein neuer Tempel in neuen symbolischen Formen[7]. Aber noch Jeremjah warnt davor, daß man sich abergläubig auf den Bestand des Heiligthums, z. B. auf die Bundeslade verlasse[8]. Die vom Geist erfüllte Gemeine der Zukunft soll in innrer Herzensgemeinschaft mit dem Bundesgott Israels stehen[9]. Auch den Dichtern der späteren Zeit verklären sich die Opfer gern zu geistigen Opfern des Dankes[10]. Und wie die Opferformen als Schatten zu verbleichen beginnen, so leuchtet der Gedanke eines höheren Opfers zukunftsvoll in diese Zeit hinein. Der Gottesknecht, der als wahres Israel das Sündenvolk mit seinem Gott verbindet und an sich eine Versöhnung Israels ist, leidet

---

[1]) Ps. XL, 7. L, 9—13. Hos. V, 6. VI, 6. Jerj. VI, 20. VII, 4. Amos V, 25. Jes. I, 11 ff. Mich. VI, 6 f. [2]) Jes. I, 12. (Lev. XXVI, 31.) [3]) Jes. I, 15. Jerj. XIV, 12. Sach. VII, 5.
[4]) Ps. L, 16 f. [5]) Prov. XV, 8. XXI, 3. 27. B. Jes. LVIII, 2 ff.
[6]) B. Jes. LXVI, 1—3. [7]) Ezech. XL ff.
[8]) Jerj. III, 16 f. VII, 4. [9]) Jerj. XXXI, 32 f. Joel III, 1 ff.
[10]) Ps. L, 14. 23. LI, 19. LXIX, 31 ff.

Digitized by Google

und stirbt in seinem Berufe, um diese Versöhnung Israels festzuhalten. Sein Tod, frei in Liebe zu dem Volke getragen, ist ein Versöhnungsmittel neuer Art, ein sittliches Schuldopfer nicht wie die alten Thieropfer [1]). So ergreift Israel das Wesen selbst, indem die Schatten schwinden. Daneben fehlt es freilich in der Gemeine des zweiten Tempels nicht an den Stimmen, die wieder „Fasten" und „Beten" als das Mittel zur Versöhnung Gottes preisen (Joel II, 12. Jona III, 5 ff.).

5) Die prophetische Auffassung von der Versöhnung tritt uns in zahlreichen Zeugnissen entgegen, am schönsten in Ps. XXXII und LI. In Gottes Bundesliebe, in der Verbindung der Ehre und des Heilswillens Gottes mit Israel ruht die unzerstörbare Möglichkeit der Versöhnung. Worauf es vor Allem ankommt, das ist die Herzensrichtung, welche die Möglichkeit solcher Versöhnung giebt, und sich in wahren und untrüglichen Aeußerungen bezeugen muß. Das Erste ist die ernsthafte und ungeheuchelte Trauer über den Sündenzustand, mag sie mit äußern Geberden der Buße verbunden sein oder nicht [2]). Auf das Wort der Bußpredigt hin muß der Israelit bekennen, gerecht gestraft zu sein [3]), muß mit Reue und Weinen die göttliche Zucht anerkennen, und Worte mit sich nehmen, Farren (? פרי ?) der Lippen, statt der äußern Opfer [4]). Nicht etwa nur das Unglück, die Strafe, muß er loszuwerden begehren, sondern die Sünde selbst, den Zwiespalt mit Gottes heiligem Willen [5]). Gott will ein zerbrochenes und zerknicktes Herz, das vor seiner Sünde ekelt [6]). Denn „da ich es wollte verschweigen, verschmachtete mein Gebein durch meine tägliche Wehklage" [7]). Und diese Stimmung der Buße, des Verzichts auf jede menschliche Gerechtigkeit, ist in der jüdischen Gemeine nicht selten so stark, daß sie jede andre Stimmung zu verdrängen scheint [8]).

---

[1]) אשם B. Jes. LIII, 10.

[2]) Deut. IV, 29 f. Jerj. III, 21. Joel II, 13.

[3]) Ps. XXV, 7. XXXVIII, 19. XLI, 5. LI, 3 ff. LXV, 4. CXXX, 1 ff. Jerj. III, 13. XIV, 20. Thren. III, 42. Lev. XXVI, 40. 1 Reg. VIII, 47. 2 Reg. XXII, 19. Prov. XXVIII, 13. Hiob XLII, 6.

[4]) Hos. V, 15. XIV, 3. Jerj. XXX, 14 f. XXXI, 18 f. L, 4 ff. Mich. VII, 9. Ps. LI, 5 f. [5]) Hos. VII, 14 ff.

[6]) Ezech. XVIII, 31. XX, 43. Ps. XXXII, 2. LI, 19. LXXVIII, 36 ff. B. Jes. LVII, 15. [7]) Ps. XXXII, 3 ff. Sehr schön ist das auch Mich. VII, 7–9 beschrieben. Gott will Aufrichtigkeit Ps. LI, 8.

[8]) Ps. LI, 7. 19. XC, 7 ff. CXXX, 3. 4. CXLIII, 2. Dan. IX, 4 ff.

Digitized by Google

Aber wenn diese Trauer echt ist, nicht bloß ein „Umkehren mit Trug“ [1]), dann muß die ganze Richtung des Lebens Zeugnisse wirklicher Abkehr von der bisherigen Lebensweise geben. In aufrichtiger Gerechtigkeit, Güte und Barmherzigkeit, im Verlassen der Abgötterei [2]) zeigt sich die wahre Reue Israels. „Brechet Euch Neubruch“, so rufen Hosea und Jeremjah ihren Zeitgenossen zu [3]); „macht Euch ein neues Herz und einen neuen Geist“ [4]), so ermahnt Ezechiel. Und viele der schönsten prophetischen Stellen betonen, daß nicht Worte, sondern Thaten die echte Umkehr bezeugen sollen [5]). Solche neue Gesinnung giebt allein Gott; er selbst bekehrt, und giebt statt des steinernen ein fleischernes Herz; er selbst lehrt bedenken, was das Ende ist. Seine Propheten haben ja kein wichtigeres Amt, als diese Gesinnung zu wecken [6]). Aber mit ihr muß sich der feste und freudige Glaube verbinden, daß Gott verzeihen und helfen kann und will [7]). Die Armen, Traurigen, Heilsverlangenden, die Gott die Ehre geben, und ihn betend suchen, sind es, die Erhörung finden [8]).

Das ist also der Vorgang der Versöhnung. Gottes Strafwort oder Strafthat macht Eindruck, ruft Trauer und thatkräftige Abkehr vom Bösen hervor, und weckt das Vertrauen, Gott werde um seiner Bundesgnade willen dem Sünder verzeihen [9]). So wird das Leiden zu einer heilsamen Zucht Gottes [10]). Von Seiten des Menschen heißt das meistens „umkehren zu Gott“ [11]) oder „Gott suchen“ [12]), Gott

---

[1]) Hosea VI, 4. (flüchtige Güte) שוב בשקר Jerj. III, 10 (es muß „mit ganzem Herzen“ geschehen Jerj. XXIV, 7). [2]) Amos V, 15—25. Hos. XIV, 9. Jes. I, 16 ff. Jerj. IV, 4. 14. VII, 3. XXII, 3. Ezech. XVIII, 27 ff. B. Jes. XXVII, 9 (Prov. X, 12. XVI, 6. XVII, 9).

[3]) Hos. X, 12. Jerj. IV, 3. [4]) Ezech. XVIII, 31. XXXIII, 11.

[5]) Hos. VI, 6. XII, 7. XIV, 2. Jes. I, 16 ff. B. Jes. LVI, 1 ff. LVIII, 8—14. (Auch die Betonung des Sabbaths und des Tempelbaues Jerj. XVII, 21 ff. B. Jes. LVI, 4. LVIII, 13. Hagg. I, 8. 13 ff. ist doch nur ein einzelner Zug aus der Forderung treuer werkthätiger Bewährung der wahrhaften Gesinnung.)

[6]) Hos. XIV, 2 ff. Jerj. XVII, 14. (vgl. VI, 8.) Deut. XXX, 6. Ezech. XI, 19. XXXVI, 26 f. Ps. XC, 12. Hagg. I, 14. (vgl. 12.)

[7]) Hos. VI, 1. XII, 7. B. Jes. LXIII, 16. vgl. Jes. X, 20. XII, 2. XVII, 7. B. Jes. XIV, 32. XXV, 1. Jerj. XVII, 5 ff. ꝛc.

[8]) Jerj. XIII, 16. XXIX, 12 ff. B. Jes. LV, 1 (durstend). LXI, 1 ff. LXVI, 2. [9]) z. B. Jon. III, 5—10. Joel II, 18 ff. (Hiob VIII, 5. XI, 13 ff. XXII, 21 ff. Rath der Freunde.)

[10]) Ps. XXX, 7 f. XXXII, 8 f. CXVIII, 17. CXIX, 67. 71. 75.

[11]) שוב אל־יהוה z. B. Jes. I, 27. VI, 10. Jerj. III, 7. IV, 1. V, 3. XVIII, 8. 11. XXIV, 7. XXV, 5. XXVI, 3. Deut. IV, 30. XXX, 1. Ezech. XIII, 22. XVIII, 21. 23. 32. Hos. XIV, 2. (vgl. auch 5.) (vgl. שבי־ושע B. Jes. LIX, 20). [12]) Hos. III, 5. Jerj. L, 4 ff.

Digitized by Google

zu versöhnen trachten [1]). Und sobald das geschieht, denkt Gott nicht mehr an die frühere Sünde [2]). Wer versöhnt ist, der fühlt ein reines, von Sündenschuld nicht länger befleckes Herz (Gewissen), und einen neuen gewissen Geist, der nicht mehr unsicher ist über seine Stellung zu Gott [3]). Er vertraut, daß Gott nun auch durch rettende That wenn es nöthig ist, „gerecht spricht" [4]). Und dieses Gefühl entfaltet sich zu freudigem Dankliede gegen Gott [5]), zu frohem Gottesdienste [6]), zu der Begierde, auch andern Sündern dieselben heilsamen Wege zu zeigen [7]), vor Allem natürlich zu einem kräftig sittlichen Wandel [8]). Das Gefühl der Seligkeit der Versöhnung, das natürlich oft mit der Erfahrung der Rettung aus schweren Leiden zusammenfällt, hat uns eine nicht unbedeutende Menge der schönsten Psalmlieder geschenkt.

Wie großen Werth die fromme Gemeine auf das Verständniß der Versöhnung legte, das zeigt die reiche Fülle von Ausdrücken für Gottes verzeihende Thätigkeit. Gott als Rächer und als Richter hebt die Schuld auf [9]), wischt sie fort [10]), wäscht sie ab [11]); er deckt die Sünde zu [12]), verhüllt sie [13]); er entsündigt [14]), reinigt [15]), heilt [16]). Er gedenkt der Sünde nicht [17]), läßt sie weichen [18]), vorübergehen [19]), wirft sie hinter den Rücken [20]), verzeiht [21]), läßt sie begütigt sein [22]). In allen diesen Ausdrücken wird das Recht Gottes vorausgesetzt, gänzlich ohne juristische Rücksicht auf Aus-

---

B. Jes. LV, 6. LVIII, 2. Jerj. XXIX, 13. Deut. IV, 29. Zeph. II, 3. Ps. LXXVIII, 34. שחר אל, בקש, דרש z. B.

[1]) חפה Mal. I, 9. [2]) Ezech. XXXIII, 15 f.

[3]) Ps. LI, 12 (XC, 14). [4]) Ps. LI, 10. [5]) Ps. LI, 17. LIV, 8. LVII, 9 ff. LXIX, 31 ff. XC, 14. CXIX, 108. Jes. XXXVIII, 9 ff.

[6]) Ohne solche Beziehung Deut. XII, 12. 18 ff. XVI, 11. 14. XXVI, 12 ff. XXVII, 7. [7]) Ps. XXXII, 8. LI, 15.

[8]) נקיון Hos. VIII, 5. Aus dem „neuen beschnittenen Herzen", das Bedingung der Versöhnung ist Jerj. IV, 4. XXXII, 39 ff. Ezech. XVIII, 31, folgt das von selbst.

[9]) נשא עון Hos. XIV, 3. Jes. XXXIII, 24. Ps. LXXXV, 3.

[10]) מחה Jerj. XVIII, 23. B. Jes. XLIII, 25. XLIV, 22. Ps. LI, 3. 11.

[11]) רחץ Jes. IV, 4. כבס Ps. LI, 4. 9. [12]) כסה Ps. XXXII, 1. LXXXV, 3.

[13]) כפר (mit ל der Person) Deut. XXI, 8. Ps. LXV, 4. Jes. VI, 7. XXII, 14. Jerj. XVIII, 23. Ezech. XVI, 63.

[14]) חטא Ps. LI, 9. [15]) טהר Ps. LI, 4. Jerj. XXXIII, 8.

[16]) רפא Jerj. III, 22. [17]) לא זכר Jerj. XXXI, 33. Ezech. XVIII, 22. XXXIII, 16. B. Jes. XLIII, 25.

[18]) הסיר Jes. VI, 7. B. Jes. XXVII, 9.

[19]) העביר Hiob VII, 21. Sach. III, 4. (Ps. LI, 11.)

[20]) Jes. XXXVIII, 17. [21]) סלח ל Jerj. V, 1. XXXIII, 8. L, 20. 1 Reg. VIII, 50. [22]) נרצה B. Jes. XL, 2.

Digitized by Google

gleichung und Satisfaction die Sünde in der Allmacht seiner Gnade einfach zu vergeben, sobald zwischen ihm und dem Menschen kein sittlicher Willenswiderspruch mehr vorhanden ist[1]).

6) In dieser Versöhnungslehre spielen die Sünd- und Schuldopfer des Gesetzes eine sehr unbedeutende Rolle. Sie sind unter bestimmten Bedingungen das von Gott eingesetzte Mittel, mit dem die Gemeine oder der Einzelne ihre Schuld offen bekennen[2]) und ihre Bitte um Vergebung zum Ausdrucke bringen sollen. Sie fassen geistige Gedanken wieder in die alte leicht irreführende Form der Ceremonie. Aber ihr geringer materieller Werth und ihre Beschränkung auf unbedeutende, meistens äußerliche, Fälle machten es unmöglich, daß sie, wie einst der Opferaberglaube des alten Israel, eine wirkliche Trübung des rechten Glaubens an Gottes sündenvergebende Gnade hervorrufen und zu der prophetischen Lehre in Gegensatz treten konnten.

B. Die religiöse Weltanschauung der Gemeine des zweiten Tempels.

a) Gott und Welt.

Capitel 26.

Der geistige persönliche Gott Israels.

1) Das A. T. kennt keinerlei Bedürfniß, das Dasein Gottes zu erweisen. Im alten Israel wäre ein solcher Versuch überhaupt unverständlich gewesen. Damals fand sich auch im Heidenthum überall noch eine völlig zweifellose Ueberzeugung von „der Gottheit", und es handelte sich nur darum, den Gott des Volkes richtig zu verehren und sich seiner Hülfe zu versichern. Am wenigsten aber konnte die Religion Israels, die eine Offenbarung Gottes sein will,

[1]) Ezech. XVIII, 27 ff. XXXIII, 15 ff. Jes. I, 17. 18.
[2]) Lev. XVI, 21. Num. V, 7 (2 Sam. XII, 13).

Digitized by Google

dieses Gottes Dasein erst zu erweisen suchen, ohne das sie ein leerer Trug ohne Recht und Grund gewesen wäre. Sie brauchte ebenso wenig Gottes Dasein zu beweisen, wie der Mensch sein eignes Dasein erst zu erweisen hat. Und auch in der späteren Entwicklung der Religion ist es nicht anders. Wenn die Lieder Israels rühmen, daß das Himmelsgewölbe von des Schöpfers Herrlichkeit zeugt, daß diese Predigt aus dem Munde jedes Tages und jeder Nacht ihren Schwestern entgegentönt und über alle Erdenräume erklingt [1]), daß der gewaltige Laut des Donners als Gottes Stimme seine Majestät aller Creatur verkündet [2]), daß die Welt und vor Allem des Menschen Gnadenstellung und unverdiente Herrlichkeit von dem Schöpfer zeugen [3]), so liegen darin wohl Hindeutungen auf den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes, der ja der einfachen Frömmigkeit immer am nächsten liegen wird. Aber die Dichter wollen doch nicht erst den Glauben an Gottes Dasein wecken, sondern ihr Glaube erwärmt und begeistert sich an der Schönheit und Herrlichkeit der Natur. Und wohl fühlten die Frommen in den Leidenszeiten des Volks, als der Spott ihnen zurief „wo ist denn nun dein Gott?", und als dem Kleinglauben der Menge die Zuversicht auf Gottes Macht zu schwinden begann, das Bedürfniß, die Zeugnisse für Gottes Herrlichkeit in der Natur zu betonen. In solchem Sinne weist der Dichter des Hiob auf die in der Herrlichkeit der Natur sich offenbarende Macht und Weisheit des Schöpfers hin [4]), und andre Dichter und Propheten wiederholen gern diese Predigt [5]). Vor Allem mahnt der Prophet des Exils sein unglückliches Volk, an die „Gründungen der Erde" zu gedenken und der Macht Gottes aus der Schöpfung gewiß zu werden [6]). Aber auch das ist doch nie als Beweis für Gottes Dasein gemeint. Auch in dem bittersten Zweifel im Buche Hiob ist nirgends ein Augenblick der Ungewißheit über Gottes Sein. Ja selbst die Skepsis des „Predigers" Salomo rührt diesen Grund nicht an. Ihm ist Alles schwankend und unsicher, aber „Gott fürchten", das bleibt ihm als das Gewisseste stehen. — Wohl weiß das A. T. von Menschen, die sprechen „es ist kein Gott" [7]). Aber damit sind nicht theoretische Gottesleugner gemeint, mit denen man über Gottes Dasein theoretisch streiten könnte und müßte. Diese „Thoren"

---

[1]) Ps. XIX, 1 ff. [2]) Ps. XXIX. [3]) Ps. VIII.
[4]) Hiob XII, 9. XXXVII—XL. [5]) Jerj. XIV, 22. Ps. CIV. (XCIV, 9. 10.) [6]) B. Jes. XL, 21. vgl. 28 ff. XLII, 5. XLV, 18.
[7]) Ps. X, 4. 11. XIV, 1 (LIII, 2).

Digitized by Google

sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott, d. h. alle ihre Pläne und Berechnungen lassen Gott völlig unberücksichtigt, wie Einen, der nicht vorhanden ist und nicht mit in Berechnung kommt. Sie sind nicht wesentlich verschieden von den „Gottvergessenden", die doch immer noch Gottes Namen in den Mund nehmen [1]). Also es sind praktische Gottesleugner, die nicht eigentlich das Dasein Gottes bestreiten, sondern es nur für ihr Leben thatsächlich keine Bedeutung gewinnen lassen. Sie sind unzugänglich für die wahre Weisheit, sind Thoren bei aller weltlichen Klugheit. Und darum würde keine Belehrung sie überzeugen können.

2) Nichts tritt in dem Gottesbegriffe des A. T. von Anfang an so stark und unverkennbar hervor, wie die Persönlichkeit des Gottes von Israel. Man findet von den Zeiten der h. Sage bis zum Abschlusse dieser Religion nirgends auch nur die leiseste Hinneigung zu dem Gedanken eines unbewußten oder willenlosen Gottes. Es ist immer dasselbe Bild des Gottes, der wollend durch seinen Befehl die Welt hervorruft, und sich an ihrer Schönheit freut, der den Menschen und ihrer Sünde selbstbewußt und handelnd gegenübersteht [2]), der zu den Gottesmännern redet, Gebote giebt, die Israels Leben regeln sollen, und Anweisungen offenbart, nach denen Moses sein Volk nach Palästina führt u. s. w. [3]), der sich also als freier weiser und sittlicher Wille offenbart. Im Bunde verhandelt dieser Gott als Persönlichkeit mit Persönlichkeiten [4]). Und wenn er bei sich selbst schwört [5]), so setzt er sich in freier That des Selbstbewußtseins selbst als Gegenstand. Kurz er erscheint immer als selbstbewußt, der Welt gegenüber selbstständig und persönlich, als der aus jeder Verflechtung mit dem Leben der Natur vollkommen losgetrennte freie Herr der Welt. So wird bei dem Schriftsteller E (E.) [6]) der Name des Bundesgottes, Jahve, selbst daraus erklärt, daß er das unveränderlich in sich selbst ruhende Sein, die absolute Persönlichkeit sei. Darum fühlt die neuere Richtung in der Theologie und Philosophie, die zu einer weniger bestimmt persönlichen Gottesvorstellung neigt, klar genug ihren Widerspruch gegen den mosaischen Gottesbegriff und läßt ihn in ihrer Geringschätzung des A. T. durchblicken.

---

[1]) Ps. L, 22. vgl. 16. [2]) Gen. I, 4. 10. 12. 18. 26. 31. VI, 12 f. 2c. [3]) Gen. VI, 13 ff. XVII, 1 ff. Ex. XX ff. 2c. [4]) Gen. XVII, 1 ff. Ex. XX. [5]) Gen. XXII, 16. Ex. XIII, 5. 11 B (J.). Num. XIV, 21. 28. [6]) Ex. III, 14 (E. [E.]).

Digitized by Google

3) Viel eher ließe sich fragen, ob das A. T. die Persönlichkeit Gottes nicht so stark betone, daß es darüber den reinen Begriff des geistigen göttlichen Leben verkenne. Es kann ja nicht bestritten werden, daß Gott vorzüglich in den ältern Büchern des A. T. wesentlich in menschlicher Weise dargestellt wird. Aber das kann ja nicht anders sein. Denn wo nicht die Sprache der Schule, sondern die anschauliche und sinnliche Sprache des Lebens in einem Volke des Alterthums geredet wird, da kann persönliches, bewußtes und freies Leben nur in der Weise des menschlichen vorgestellt und in der „Sprache der Menschenkinder" beschrieben werden[1]). An sich schließt das eine reine dogmatische Anschauung keineswegs aus. Wer Verständniß für das Wesen volksthümlicher Rede hat und nicht völlig unfähig ist, sich in eine dichterisch gehobene Sprache zu versetzen, wird, auch wenn er selbst einen geistigen Gottesbegriff hat, sicher keinen Anstoß daran nehmen, wenn von Gottes Hand, Arm, Mund, Auge, seinem Reden, Gehen, Lachen u. s. w. die Rede ist, wenn also die Thätigkeit des lebendigen Gottes in der naiven Weise dichterischer Volkssprache nach der Weise menschlichen Handelns geschildert wird. Die Philosophie kann sich natürlich solcher Ausdrücke nicht bedienen, wohl aber die einfache Frömmigkeit. So wird bei den Propheten wie in der Volkssage Gottes Handeln in Bildern aus dem Menschenleben dargestellt. Gott erscheint wie ein Kriegsheld, ein Keltertreter, ein brüllender Löwe. Er antwortet aus dem Wetter. Er schreibt, spottet, schwört, ruft laut; er lockt wie ein Bienenwärtel; er mustert sein medisches Kriegsheer; er steckt sein Panier auf; er schwingt sein Schwert, das harte gewaltige; er entblößt seinen heiligen Arm; seine Stimme ist der Donnerlaut[2]). Diese, nur aufs Gerathewohl herausgehobenen Bilder, beweisen zunächst nur, daß es den prophetischen Männern vor Allem darauf ankam, die Vorstellung von einem lebendigen persönlich handelnden Gott hervorzurufen. Einen unreinen Gottesbegriff beweisen sie nicht. Aber sie zeigen allerdings, daß Israels Frömmigkeit in einer bunten naiv-sinnlichen Religion ihre Wurzeln hat, und daß ihr Nichts daran

[1]) לשון בני־אדם Maim. f. 1. bei Baumg.-Cruſ. 179.

[2]) B. Jeſ. XLII, 13. LIX, 17 ff. LXIII, 3. — Hoſ. V, 14. XIII, 8. Jerj. XXV, 30. — Hiob XXXVIII, 1. XL, 1. — Deut. X, 4. Pſ. XXXVII, 13. LIX, 9. B. Jeſ. XLII, 14. — Amos IV, 2. VI, 8. VIII, 7. Deut. I, 8. 34. II, 15. IV, 21. VI, 23. VII, 8. 12. Jeſ. VII, 18. 20. B. Jeſ. XIII, 4. — Jerj. XLVII, 6. Jeſ. V, 26. B. Jeſ. XXVII, 1. XXXIV, 5 ff. LII, 10. LXII, 8. — Amos I, 2. Ezech. X, 5. Joel II, 11.

Digitized by Google

lag, die sinnliche Lebendigkeit der Gottesvorstellung zu Gunsten theoretischer Reinheit des Ausdrucks aufzugeben.

4) Ebenso unzweifelhaft ist es, daß die geschichtliche Darstellung in Israel niemals der Gewohnheit entsagt hat, Gottes Handeln und Erscheinen in den Formen des von Zeit und Raum bestimmten Wirkens darzustellen. In der nachexilischen Zeit ist man allerdings darin ängstlicher gewesen und A (D.) unterscheidet sich in dieser Hinsicht sehr merklich von B (J.) und C (E.). Aber auch er bedenkt sich nicht, Gottes Gegenwart sinnlich aufzufassen und sie mit der heiligen Lade zu verbinden [1]). Ja die Aussage, daß Gott den Moses begraben habe, scheint aus seiner Hand zu stammen [2]). Und sonst wird überall mit völlig unbefangener Lebendigkeit von Gott geredet als von einem, dessen Wirken sich örtlich concentrirt und zeitlich entfaltet. Wie das Deborahlied und der davidische Psalm Gottes Kommen in aller Pracht der Gewitterherrlichkeit malen [3]), so schildern es uns auch die Dichter und Propheten der späteren Zeit [4]). Gott zieht Israel voran; er fährt auf den Himmeln, auf leichter Wolke; er geht aus von seinem heiligen Orte [5]). Im Himmel ist sein Thronsitz, sein heiliger Palast; von dort schaut er auf die Menschenkinder. Er hat die flüchtige Schlange, d. h. den den Himmelsglanz verdunkelnden Wolkendrachen, durchbohrt [6]). Er hat den Himmel für sich geschaffen und die Erde für den Menschen [7]). Ezechiel schildert in der Vision Gott mit voller Anschaulichkeit wie einen örtlich gegenwärtigen [8]). Und ebenso schön wie tiefsinnig heißt es im Eliasbuche, daß Sturm, Wetterbrausen und Feuer vor dem Auge des Propheten vorübergingen, ohne daß Gottes Gegenwart in diesen

[1]) Gen. XVII, 1. 22. XXXV, 9. 13. vgl. Num. XI, 16 f. XII, 8. XIV, 10 ff.

[2]) Deut. XXXIV, 6. Meistens wird dagegen bei A (D.) die Gegenwart Gottes einfach durch die Erscheinungsform der Feuer-Säule ersetzt (Lev. IX, 4 (6. 23). XVI, 2. Num. IX, 16. XII, 5. XIV, 10).

[3]) Jud. V, 4 ff. Ps. XVIII, 8 ff. (1 Sam. II, 6 ff. Jud. IV, 14).

[4]) 2 Sam. V, 24. Deut. XXXII, 10 ff. Ps. XXXV, 1 ff. L, 3. LXVIII, 5. 8 ff. 34. XCVII, 2 ff. CXLIV, 5 ff. B. Jes. LXVI, 15.

[5]) Deut. XXXIII, 26 (I, 30. 33. 42. XXXI, 3. 8). Mich. I, 3. Jes. XIX, 1. Nah. I, 3 ff. Hab. III, 3 ff. B. Jes. XXVI, 21.

[6]) Deut. XXVI, 15. Mich. I, 2. Jerj. XXV, 30. Jes. VI, 1 ff. B. Jes. LXIII, 15 (daß Jes. VI der himmlische Palast Gottes geschildert sein soll, folgt aus der ganzen Beschreibung. Die Serafen umstehen Gott, während er auf hohem und erhabenem Throne sitzt; der Raum ist nicht in Allerheiligstes und Heiliges getrennt und der Räucheraltar ist im Thronraume selbst aufgestellt). vgl. Hiob III, 8. XXVI, 13.

[7]) Ps. CXV, 15 f. [8]) Ezech. I, 26. III, 12. vgl. I, 28. III, 23. VIII, 4. X, 4. 18 ff. XI, 22 ff.

Digitized by Google

Erscheinungen war, bis er endlich eine Stimme säuselnder Stille vernahm, und in ihr war Gott [1]).

Gewiß hätten diese Männer nicht so reden können, wenn die Geistigkeit Gottes seit dem 8. Jahrhundert als Widerspruch gegen seine sinnlich-lebendige Gegenwart empfunden wäre. Die ängstliche Scheu, die das spätere Judenthum alles Gewicht auf Gottes Transcendenz legen und jede Versinnlichung seines Wirkens vermeiden läßt, ist nicht die Stimmung der lebendigen Religion Israels gewesen. Sie ist schriftgelehrt, nicht prophetisch. Aber ich zweifle doch keinen Augenblick, daß man den prophetischen Männern trotz dieser Thatsache einen geistigen Gottesbegriff beilegen darf und muß. Ihre Schilderungen des Kommens und Wirkens Gottes sind ja nicht dogmatisch sondern poetisch gemeint. Wie hätten es sonst die Dichter wagen können, ganz frei und aus eigner Phantasie heraus solche Schilderungen zu schaffen wie es Jud. V. Ps. XVIII. LXVIII geschieht, ohne sich an eine vorgeschriebene Lehre oder an feststehende heilige Vorbilder gebunden zu fühlen? Und die Propheten wollen doch von einen Gott reden, der wirkt, wo er will, dessen Macht und Wissen von sinnlichen Schranken nicht gehemmt und dessen Willen durch die Zeit nicht umgestoßen werden kann, also einen überweltlichen, d. h. geistigen Gott. Das alte Volk mag wirklich seinen Gott an den Sinaj oder an Zion oder an die h. Lade gebunden gedacht haben. Die Sage, die man in Israel erzählte, hat wie alle Sage Himmel und Erde verbunden und das Göttliche in's menschlich Sinnliche herabgezogen; darauf ruht ja der Zauber ihrer Kindlichkeit und Volksthümlichkeit. Aber die Propheten und Weisen in Israel haben in der Sprache volksthümlicher Poesie von einem Gott geredet, der ihnen über die Schranken von Zeit und Raum erhaben, und in seiner Macht unbeschränkt, also geistig war, und den sie wohl örtlich sich offenbarend aber nicht örtlich umschlossen dachten [2]).

---

[1]) 1 Reg. XIX, 11 f. (Ps. XLVIII, 3 verstehen Hitzig und Ewald den Ausdruck „die Ecke des Nord, des großen Königs Stadt" so, als ob Zion als der „Götterberg im Norden" bezeichnet werden solle. An sich wäre die dichterische Benutzung dieser asiatischen mythologischen Vorstellung sehr wohl möglich. Aber die Kürze und Unverständlichkeit des Ausdrucks scheint mir dagegen zu sprechen, und ich kann nicht finden, daß es des Dichters unwürdig wäre, die geographische Lage Zions im äußersten Norden des kleinen Reiches Judah in dieser Weise zu erwähnen.)

[2]) Das Nähere bei Gottes Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit. Direkte Abweisung der volksthümlichen Vorurtheile über Gottes Oertlichkeit Jerj. III, 16. 1 Reg. VIII, 27. Ps. CXXXIX.

Digitized by Google

5) Größere Bedenken könnte eine andre Thatsache hervorrufen. In allen Zeiten des A. T. werden die Gefühle und Empfindungen des menschlichen Gemüthslebens auf das innere Leben Gottes übertragen. Darin muß der Natur der Sache nach etwas dem vollkommnen Gottesbegriffe nicht ganz Entsprechendes liegen. Denn das menschliche Seelenleben hat nothwendig seinen Antheil an Schwäche, Leidenschaft und Beschränkung des Geschöpfes, und allen Ausdrücken, die es beschreiben, klebt demgemäß etwas Beschränktes, „Anthropopathisches", an, wie es dem vollkommnen geistigen Wesen nicht zukommen kann. So sind die Reden von Gottes Liebe, Haß, Eifersucht, Furcht, Zorn, Reue, Spott u. s. w. selbstverständlich der Form nach unangemessen[1]). Aber auch wer das völlig anerkennt, wird sich sagen, daß diese Sprachweise in einer lebendigen Religion gar nicht fehlen kann, weil sich ohne sie ein persönliches bewußtes Leben in volksthümlicher Rede überhaupt nicht schildern läßt. Wenn man sie wegnimmt, so bleibt nichts als die trostlose Kahlheit eines Gedankenbildes, an dem sich keine Frömmigkeit erwärmen kann. So leistet sie, allerdings in unzulänglicher aber in der allein möglichen Form, Etwas, was für die Religion wichtiger ist als alle philosophischen Speculationen über Gott; sie läßt in die Fülle eines inneren göttlichen Lebens hineinblicken, aus dem sich die Wege der Offenbarung Gottes verstehen; sie zeigt den persönlichen Gott, dessen Herz von Liebe zu den Seinen überwallt, von Liebe die nicht gleichgültig und kalt sich abgewiesen sehen kann, und dessen Treue und Wahrhaftigkeit auch in dem Gegensatze gegen das Böse hervortreten, also den Gott, den die ganze Heilsgeschichte predigt, und dessen vollkommenste Offenbarung in lebendiger That der Liebestod Jesu ist. Diese „Vermenschlichungen" sind also keineswegs eine Verdunklung der Vollkommenheit des Gottesbegriffes, sondern sie enthalten, wenn auch in volksthümlichem Gewande, die eigentlich positiven Aussagen über Gott. Sie treten um so mehr hervor, je mehr religiöse Wärme vorhanden ist. Während die Leere und Kahlheit des nachcanonischen Judenthums sie vermeidet, während der vom Glanze hellenischer Speculation geblendete Sinn der Alexandriner sich ihrer schämt, hat Jesus sie besonders bevorzugt. So kann es nicht gegen die Geistigkeit des Gottesbegriffs der Propheten und Psalmsänger sprechen, daß sie

[1]) z. B. Gen. III, 22. VI, 6 f. XI, 6. Ex. XXXII, 10 ff. 14. Ps. II, 4 u. oft.

Digitized by Google

mit religiöser Wärme von dem eifrigen Gott predigen, der sich nicht ungestraft höhnen läßt[1]), und von dem gnädigen Gott, der seinen Rathschluß zu wenden, zu verzeihen bereit ist[2]), daß sie oft und nachdrücklich von Gottes Zorn und Eifer reden, von seiner Liebe, die sich sehnt, zu vergeben, von seiner Trauer über des Volkes Verirrungen, von seiner Freude an menschlicher Tugend, und von seinem „Gereuen", — daß sie Gott schildern, wie er in erhabenem Hohne die menschliche Einbildung verlacht, wie er sich tröstet und rächt an seinen Feinden[3]). Und wir werden den Gottesbegriff des Dichters des Hiob nicht gering achten, weil er Gott sagen läßt, der Satan habe ihn verleitet, Hiob ohne Ursache zu verderben[4]). Das Unangemessene der Form in solchen Ausdrücken löst sich leicht von ihnen ab. Die Rede von Gottes Reue soll ja nicht im Widerspruche damit stehen, daß er seinen Rathschluß unwandelbar festhält und nicht wie ein Mensch lügt[5]). Sie will nur betonen, daß die menschliche Entwicklung für Gott kein leeres, gleichgültiges Schauspiel ist, und daß die innre Unwandelbarkeit seines Wesens jene todte Unveränderlichkeit ausschließt, die auch veränderten Zuständen gegenüber als äußerlich sich gleichbleibende beharrt. Gottes Eifersucht soll nicht ungewiß machen, daß er der segnende und seiner Schöpfung frohe Lebensspender für Alle ist, sondern daran erinnern, daß er nicht eine unbewußte Naturkraft ist, die gleichgültig ihre Fülle ausströmt, sondern daß ihm menschliche Liebe Etwas gilt. Wenn derselbe Gott, der des Tobens der Weltmacht spottet, sich vor der Entwicklung der Menschen fürchtet, so heißt das, daß er ein Zwecke setzender Gott ist, der die Weltentwicklung stets in den Grenzen seiner ewigen Ordnung hält, und die Selbstüberhebung menschlicher Kurzsichtigkeit nicht duldet. Gottes Zorn und Haß, neben seiner Güte bezeichnen die Majestät und Selbstbehauptung seines Wesens.

6) So gewinnen wir folgendes Bild. Nicht die Geistigkeit Gottes, am wenigsten im Sinne der philosophischen Auffassung des

---

[1]) 2 Reg. XVII, 7 ff. XXIII, 26 ff.
[2]) 2 Reg. XXII, 19 f. Jon. IV, 11. Joel II, 18.
[3]) Jes. I, 24. II, 9—21. III, 8. IX, 7. XXX, 27. 30. XXXVII, 32. Deut. VI, 15. XXXII, 16. 35. 41 ff. Jerj. XVIII, 8. 10. 11. XXIII, 19 f. XXV, 37. XXX, 24. XXXII, 31. 37. XXXIII, 9. XXXVI, 7. XLII, 10 f. L, 15. 28. LI, 6. 11. 36. 56. Ezech. XXV, 14. 17. B. Jes. XIII, 13. XXVI, 11. XXXV, 4. XLII, 25. XLVII, 3. LIX, 17 f. 1 Sam. XV, 11. 35. [4]) Hiob II, 3.
[5]) Gen. VI, 6 ff. vgl. Num. XXIII, 19. 1 Sam. XV, 11. vgl. 29.

Digitized by Google

Absoluten, ist die Grundlage des alttestamentlichen Gottesglaubens, sondern seine volle lebendige Persönlichkeit, die unwillkürlich nach der Weise der menschlichen gedacht wird. Dabei hat das Volk in der älteren Zeit, unter dem Eindrucke seiner Vorzeit, ohne Frage Gott wirklich in sinnlicher Weise an bestimmte Formen und Erscheinungen seiner Offenbarung gebunden gedacht; die Sprache der heiligen Sage schließt sein Handeln ganz in die Maaßstäbe menschlichen Handelns ein, und alte mythologische Formen aus der semitischen Naturreligion haften an seinem Bilde. Aber die Frömmigkeit des A. T. hat ihn von Anfang an als Elohim gedacht, d. h. so weit eine unphilosophische Vorstellung das ausdrücken kann, als erhaben über die Schranken der Creatur und ihre Schwäche. Und in dem Glauben der prophetischen Männer ist diese Ueberzeugung ganz selbstverständlich und wird weder dadurch gestört, daß Gottes Handeln, Kommen und Erscheinen mit der vollen Unbefangenheit dichterischer Freiheit nach der Weise menschlicher und natürlicher Verhältnisse geschildert wird, noch dadurch, daß man ihm ein Seelenleben nach Art des menschlichen beilegt.

Eine Lehre von „Gottes Geistigkeit" im philosophischen Sinne findet sich im A. T. nirgends. Auch bei den Propheten nicht. Es wird nicht von Gott als von einem Geiste geredet[1]), sondern von dem Geiste Gottes. Wie im Menschen die innre vernünftig wollende Lebensfülle als Geist bezeichnet wird, so wird auch in Gott eine solche Fülle von Kraft, Wirkung und Leben gedacht, die dann fähig ist, sich von ihm aus als wirksames überweltliches Princip zu verbreiten. Und dieser Gottesgeist wird wie der Geist des Menschen mehr oder minder sinnlich vorgestellt. So ist nicht bloß in der alten Poesie von Gottes „Zornhauch", von dem glühenden Odem des Erzürnten, die Rede. Und wie Gottes Stimme der Donner ist, so ist der Sturm „sein Odem"[2]). Dieser Geist Gottes erscheint in einigen Stellen seit dem Exile sehr selbstständig, wie am Ende jede von einer Person ausgehende Wirkung (Weisheit, Wort oder Geist) innerhalb ihres Wirkungskreises dichterisch als selbstständig gesetzt werden kann. So in B. Jes. LXIII, 10[3]). Denn wenn es heißt „sie betrübten

[1]) Jes. XXXI, 3 wird nachher berücksichtigt.
[2]) Gen. I, 2. VIII, 1. Exod. XV, 8. 10. Ps. XVIII, 9. 16. XXIX. Hos. XIII, 15.
[3]) Wenn man in dieser Stelle die Dreieinigkeit von Gott, Engel, Geist gefunden hat, so ist schwer zu sagen, warum nicht als vierte Hypostase aus V. 12 der Arm Gottes hinzugenommen wird.

Digitized by Google

seinen heiligen Geist", so ist allerdings der in Moses und die Propheten gelegte Geist der Weissagung gemeint. Aber dieser erscheint doch als eine göttliche wirkende Macht. Und Ezech. XXXVII, 9 ff. wird jedenfalls der Geist Gottes sehr selbstständig geschildert, und ebenso B. Jes. XLVIII, 16, wenn dort zu übersetzen ist „Gott und sein Geist" d. h. Gott mit seinem Geiste sandte mich (den Propheten).

Gottes Geistigkeit ist nur von dem Interesse der Frömmigkeit aus vorgestellt. Gegenüber dem Sinnlichen, d. h. dem Bedürftigen, Abhängigen, nach Genuß und äußerlicher Befriedigung Trachtenden, an bestimmte äußre Gestalt Gebundenen, ist Gott Elohim, d. h. vollkommen, frei und bedürfnißlos. Er ist der lebendige Gott, der Gott des Lebens, in dem dasselbe also als Eigenthum und zwar als unverlierbares Eigenthum vorhanden ist[1]). Er bedarf Nichts und sucht keinen Sinnengenuß, wie ein abergläubiger Opferbegriff es sich einbildet[2]). Er ist den Göttern von Stein und Holz gegenüber der bildlose. Wo seine Herrlichkeitserscheinung geschildert wird, da ist das Licht, das Geistige in der Sinnenwelt, Gottes Hülle und Darstellung[3]). Gott fürchtet sich nicht vor Sinnlichem. Die Welt und die Menge der Heidenvölker sind ihm gegenüber ein Nichts, ein Tropfen am Eimer[4]). Er bedarf keiner äußern Erfahrung, ist nicht von äußern Eindrücken abhängig. Denn er ist der Herzenskündiger[5]), und hat nicht Fleischesaugen, die ein sinnlicher Eindruck täuschen könnte[6]). Er ist der Schöpfer, der die Welt und mit ihr Zeit und Raum durch sein bloßes Wort hervorgehen läßt[7]). Wenn man also den Gegensatz Gottes gegenüber der Creatur in einem Worte zusammenfassen will, dann stellen sich Gott und Mensch einander gegenüber wie Geist und Fleisch, wie das übersinnlich selbstmächtig in sich selbst Lebendige zum Sinnlichen, Schwachen, Vergänglichen. Mit dieser Auffassung des Jesajah ist das am meisten ausgedrückt, was im Neuen Testamente lehrhaft ausgesprochen ist „Gott ist Geist"[8]). Die Erzählung bei C (E.) leitet aus dem Gottesnamen Jahve den Begriff des in sich selbst ruhenden Seins ab, lehrt also, daß er ursprüngliches, unbeschränktes, unabhängiges Leben, d. h. Geist, ist[9]), und sie denkt, daß auch Moses eigentlich nicht Gott

[1]) Deut. V, 23. XXXII, 40. Jerj. X, 10.
[2]) Ps. L, 7 ff. B. Jes. XL, 16. [3]) Ps. CIV, 1 ff.
[4]) B. Jes. XL, 15 ff. [5]) 1 Sam. XVI, 7. Ps. XLIV, 22. CXXXIX, 23 f. [6]) Hiob X, 4. (Schon hier der Gegensatz von Fleisch und Geist.) Ps. CXXI, 4. [7]) Gen. I. [8]) Jes. XXXI, 3.
[9]) Exod. III, 14.

Digitized by Google

schauen konnte, sondern nur ihm nachschauen, d. h. ihn in den Spuren seines Wirkens erkennen[1]). Sie lehrt, daß Israel darum keine Gottesbilder machen soll, weil es nur die Stimme Gottes vom Berge unmittelbar vernommen hat[2]). Und die Lieder der Gemeine singen von Gott, der in die Menschenherzen schaut[3]).

7) Ein eigentlich theologisches Interesse an der Befreiung des Gottesbegriffes von sinnlichen Faktoren scheint erst in der Zeit der Schriftgelehrsamkeit zu beginnen. Natürlich handelt es sich auch da nur um eine Richtung, nicht um eine folgerichtige Theorie. Was die Zeit vor Esra an Aussagen über Gott geschaffen hatte, galt ja als heilig. Und in vielen Stellen, vorzüglich wo, wie im Daniel oder in der Chronik, ältere Psalmstellen nachgebildet und benutzt sind, tritt uns die volle Lebendigkeit und Gluth des alten Gottesbegriffes entgegen[4]). Die Pracht der Gottesschilderung im Daniel steht keiner prophetischen Stelle nach[5]). Gott erscheint auch in der Chronik mit den von ihm gesetzten Offenbarungsformen in lebhafter, ja sinnlich anschaulicher Verbindung[6]). Und von Gottes Gebet erhörender Gnade und Treue ist oft genug die Rede[7]). Aber wenn schon in Ezechiels Auffassung der Offenbarung eine transcendenter gewordene Gottesanschauung unverkennbar ist[8]), so wird in den letzten Jahrhunderten vor Christus die Zusammenstellung Gottes mit andern Elohim ängstlich gemieden. Seine Einheit und Einzigkeit werden zum werthvollsten und wichtigsten theologischen Erkenntnißbesitze. Um seine Unvergleichlichkeit und Ueberweltlichkeit zu betonen, kann man sich nicht genug darin thun, ihn so viel wie möglich von allem Zusammenhange mit menschlicher Seinsweise und menschlicher Empfindung getrennt und so abstract und so erhaben wie möglich zu schildern. So beginnt der Name „Himmelsgott" „Höchster" gebräuchlich zu werden[9]), und wird selbst Heiden in den Mund ge-

---

[1]) Exod. XXXIII, 23. vgl. 18. (Anders 9. 11.) XXXIV, 35.
[2]) Exod. XX, 4. 22. vgl. Deut. IV, 12. 15 ff. 23. V, 8.
[3]) z. B. Ps. VII, 10. XI, 4. 5.
[4]) 1 Chr. XVI, 8 ff. XXVIII, 9 f. XXIX, 10 ff. 2 Chr. VI, 14 ff. VII, 14. 16. XVI, 7 ff. XIX, 6 f. XXV, 8 ff. XXX, 9. 18. XXXII, 7 f. Dan. II, 20. 22. III, 17. 28 ff. V, 23. IX, 9. 14. Esr. V, 11. X, 14. Neh. I, 5 f. II, 12. IX, 5 ff. 17. 27. 31.
[5]) Dan. VII, 9. [6]) 1 Chr. XIII, 3. XIV, 10. 14. 15. XV, 3.
[7]) Esr. IX, 15. Neh. IX, 8. 20. 33. 1 Chron. IV, 10. V, 20. Dan. VI, 27 ꝛc. [8]) I, 4 ff. III, 12 ff. VIII, 2 ff. X, 1 ff.
[9]) Esr. I, 2. V, 11 ff. VI, 10. VII, 12. 21. 23. Neh. I, 4 f. II, 4. 20. Dan. II, 18 f. 28. 37. 44. IV, 23. 34. V, 18. 23. Ps. CXXVI, 26. Jon. I, 9. vgl. Tob. X, 12. 2 Makk. XV, 4. 23. Judith V, 8. VI, 19. XI, 17.

Digitized by Google

legt [1]). Der Prediger Salomo braucht statt des lebendigen Namens für den Bundesgott Israels den abstracteren Namen Elohim. Auch in der Chronik findet er sich häufiger als in den früheren Büchern [2]). Der Gottesname Elohim wird eigentlich erst damals zum persönlichen. Der alte heilige Name Jahve wird für den gewöhnlichen Gebrauch zu Adonaj abgeschwächt und in der zweiten Psalmsammlung rücksichtslos in Elohim umgesetzt. Man scheut sich offenbar vor der naiven Vertraulichkeit der alten Zeit dem Bundesgott gegenüber. Damit hängt innerlich die übertriebene Wundersucht zusammen, wie sie in Daniel und später im 2. u. 3. Makkabäerbuche hervortritt [3]). Denn je mehr Gott aus allem Zusammenhange mit der gewöhnlichen Ordnung des Seins herausgerückt wird, desto unbegreiflicher und unzusammenhängender wird sein Handeln, wo er doch in das weltliche Sein eingreift. Und seine Offenbarung wird durch äußerliche Wirkungen dienender Wesen vermittelt gedacht. Schon bei Zacharjah vermitteln Engel statt des Geistes und Wortes Gottes die Mittheilungen an den Propheten, und in Daniel und den Apocalypsen treten Traumgesichte, von Engeln gedeutet, an die Stelle des alten Redens Jahve's, der zu fern getreten ist. Hervorgehoben mag noch werden, daß im Buche der Weisheit Salomos Gott durch die Weisheit als Vater der Gerechten erscheint, so daß der Begriff einer ethischen auf Wesensähnlichkeit gegründeten Gottessohnschaft beginnt, die in der Liebe des „seelenliebenden Herrn" begründet ist [4]).

Die eben geschilderte Richtung erreicht ihre folgerichtige Ausbildung durch den in Philo gipfelnden Hellenismus. Hier ist Gott das Sein, das Seiende, das wahrhaft Seiende, ohne Namen und Eigenschaften, unveränderlich, zeitlos, bedürfnißlos, selig, nur sich

---

Zunächst soll das ein tröstlicher Gedanke für das auf Erden gefährdete Volk sein, wie Ps. II. XI ꝛc. Aber der Gott im Himmel ist auch der der Erde fern getretene.

[1]) z. B. Esr. I, 2. 2 Chron. XXXVI, 23 (vgl. auch die Prädicate Koh. III, 14. V, 1. VII, 14. XI, 5).

[2]) 1 Chron. IV, 10. V, 20. 25. VI, 33 f. XII, 22. XIII, 12. XIV, 10. 14. 16. XV, 15. XVI, 1, eigentlich stets, wo sie nicht ihre Quellen wörtlich reden läßt.

[3]) Dan. I, 15. II, 19. III, 25. 32. IV, 30. V, 5. VI, 22—24. vgl. 2 Makk. III, 24 ff. V, 2 ff. X, 29. XI, 8. XV, 11 ff. Tob. VI, 2. 4. 7 ff. 3 Makk. II, 22. V, 11. 30. VI, 18 f.

[4]) Sap. Sal. II, 13. 16. 18. XI, 26 f. (Jes. Sir. IV, 11). Dieser Gedanke ist gewiß für den Gotteskindschaftsbegriff in Jesu Reden ebenso bedeutsam gewesen, wie der theokratische Begriff Israels und seines Königs als des Sohnes Gottes.

Digitized by Google

selbst gleich[1]). Die LXX setzen im Pentateuch den erscheinenden Gott in den Gottesengel oder in Gottes Ort und Herrlichkeit[2]) um und fassen die Heidengötter als Dämonen auf[3]). Und zugleich beginnt die Speculation über den Gottesnamen[4]) und die abergläubige Meinung, daß der Schwur bei dem verborgenen Gottesnamen die größten Wirkungen habe[5]). Diese scheinbare Erhöhung der Vorstellung von Gott, die Glätte und Reinheit der Ausdrücke und die Freiheit von sinnlich gefärbten Schilderungen, sind in Wirklichkeit nicht das Ergebniß höherer religiöser Erkenntniß, sondern größerer Erschlaffung der Frömmigkeit. Es wird mehr gedacht als empfunden. Auf dem religiösen Gebiete aber ist nicht die nüchterne Verständigkeit das Höhere, sondern die lebendige und warme Anschauung.

Capitel 27.

Offenbarung und Namen Gottes.

Literatur: Zu der Bedeutung der Namen Gottes: Oehler (A. 2. Orelli) bei Herzog Realencyclopädie Artikel „Namen". — Zu den Gottesnamen: Hitzig Ueber die Gottesnamen im Alten Testamente (Hilgenfeld Zeitschr. f. w. Th. XXIII, 1). Dillmann Ueber Baal mit dem weibl. Artikel (Monatsber. d. kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin 16. Juli 1881). Th. Nöldeke Ueber den Gottesnamen El (Monatsber. d. kgl. Akad. d. Wiss. z. Berlin 14. Oct. 1880); vgl. Zeitschr. der deutsch.-morgenl. Ges. XXXV, 162. 502. Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1882. 1175 ff. de Lagarde Abh. d. Gött Ges. d. Wiss. 1880. 1. Mai. Nachrichten v. d. Kgl. Ges. d. W. zu Gött. 1882. 173 ff. 1886. 147 ff. Mittheilungen. 107 ff. 222 ff. Oehler (Kautzsch) Artikel Elohim (Supplem.-Bd. bei Herzog). Dr. Eberhard Nestle Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung 1876. Dietrich Abhandlungen zur hebräischen Grammatik 1846. S. 44 f. vgl. 16. Gustav H. Dalman Studien zur bibl. Theologie 1889. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte. — Zu dem Worte Jahve: Reland Decas exercitationum philologicarum de vera pronuntiatione nominis Jehovah.

---

[1]) ὁ ὤν, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν. Philo 122 D. 128 A. B. 296—298. 815 C. E. 816 C. 916 B. 950. 1045 B. 1046. 1048 D. 1087 A. 1093 C. 1103 D. 1142 E. 1150.

[2]) Vgl. Langen a. a. O. 202 ff. 210. (LXX zu Exod. XXIV, 10. Num. XII, 8 ꝛc.)

[3]) LXX, zu Ps. XCVI, 5. [4]) Die Sibylle bei Friedlieb XV, 140 ff.

[5]) Henoch übers. v. Dillm. LXIX, 14 ff.

Digitized by Google

1707. 423 ff. Ewald Gesch. d. V. J. II. 203 ff. Jahrb. IX, 102. X, 20. Schrader Artikel Jahve in Schenkels Reallexicon. Land Over den Godsnamen יהוה en den Titel נביא (theol. Tijdschr. 1868. 156 ff.). Noch jets over den Godsnamen יהוה (1869. 3.). Köhler De pronuntiatione ac vi sacrosancti tetragrammatis 1867. Fr. Delitzsch Die neue Methode der Herleitung des Gottesnamens יהוה (Zeitschr. f. d. g. lutherische Theol. u. K. 1877. 4.). (Doch vgl. Zeitschr. f. altt. W. I, 173. II, 173. III, 280. IV, 21 die Aufsätze von Fr. Delitzsch und die von ihm veröffentlichten Briefe von Dietrich.) de Lagarde D. M. Z. 1868. 331. Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi 1874 Coroll. Nestle Jahrb. f. d. Theol. 1878. 1. 126. Graf Baudissin a. a. O. 181—254. Stade S. 346. Kuenen I. 399. Kautzsch Zeitschr. f. altt. Wiss. VI. 1886. 17 ff. Philippi (Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachw. 1883. 2.). Jablonsky Panth. aeg. I. 1750. II. 1752 (I. 250). Diodorus Siculus I. 94 (ed. Dind. I. 125), Hieronymus in Psalm. VIII, praef. Reg., ep. 136 ad Marc., Philo Byblius (bei Euseb. Praep. ev. Dind. I. 37 [31 a]). Clemens Alexandrinus Strom. V, 6. Origenes zu Ps. 2 (Patrol. graec. ed. Migne XII. 1104), zu Ezech. 8, 1 (XIII. 801). 9, 4. Homil. zu Num. 14 (XIII. 677). Epiphanius Adv. haer. I. 3. 20. Macrobius Saturninus I. 18. Demetrius Phalereus bei Euseb. Praep. evang. ed. Dind. II. 16. (519 d. 520 a.). Philo Vita Mosis III, 11.; quis rer. div. haer. 35. Josephus Ant. II, 12. Theodoret (ed. Sirm.) Quaest. in Paral. I. 364, quaest. in Exod. XV. I. 86. Fab. haer. IV, 260. V, 3 f. Hesychius (zu Ὀζελας u. Ἰωαθάμ). — Zu dem Namen Zebaoth vgl. Fr. Delitzsch Zeitschrift f. luth. Theol. 1874. 217. Eberhard Schrader Der ursprüngliche Sinn des Gottesnamens Jahve Zebaoth (Jahrbb. für protest. Theol. I, 316 ff.). Karl Schulz Der Gebrauch des Gottesnamens יהוה צבאות Jahrbb. für protest. Theol. XVI. 3. 1890. Kautzsch Herzogs Real-Enc. 1886 z. d. W.

1) Alle alte Religion fragte zunächst nicht nach dem Wesen der Götter, sondern nach ihrem Willen und Gesetz[1]). Und nicht anders ist es in Israel vor dem Exil gewesen. Gottesfurcht, nicht Theologie, predigen die Propheten. Aber Israel ist sich dennoch bewußt gewesen, Gott zu erkennen; doch nicht durch eigne Gedanken, die den über aller Welt Lebenden ja nicht erreichen können, sondern weil Gott sich seinem Volke offenbart hat. Kein Erzähler der Urzeit Israels denkt den Menschen selbstthätig zu Gott emporbringend. Gott ist von Anfang an der Redende, der Mensch der Hörende, und zwar sehr kindlich und schwach in seinem Verständniß[2]). Gott offenbart sich; der Mensch ruft Gottes Namen anbetend an[3]). Gott erscheint, redet, befiehlt; der Mensch gehorcht und glaubt. So ist es bei

[1]) 2 Reg. XVII, 26 משפט אלהי הארץ. [2]) Gen. II, 16. III, 3. 6. 8 ff.
[3]) Gen. IV, 1 ff. 6 ff. 26. VII, 1 (VI, 13 f.).

Digitized by Google

Abraham, so am Sinaj [1]). Moses und alle Gottesmänner nach ihm sind nicht Philosophen, die über das Geheimniß der übersinnlichen Welt nachsinnen, sondern Propheten, denen Gott sich zu erkennen giebt [2]). Auf dem Glauben an die Wirklichkeit göttlicher Offenbarungen an das Volk ruht die ganze Religion des A. T. Das alte Volk hat sie sich ohne Zweifel in einer sehr sinnlich greifbaren Weise gedacht, als Theophanien oder Erscheinungen des Gottesengels, als Reden Gottes in Traum und Omen, durch den Mund des Priesters, der die heiligen Zeichen deutet, und des Propheten, der von Gottes Hand erfaßt, von seinem Geiste ergriffen ist [3]). In der levitischen Zeit erschien Gott dem Volke ferner, seine Offenbarung als vergangene oder an bestimmte Bedingungen gebunden. Aber erst die Gemeine des Hasmonäerstaates hat sich gewöhnt, Gottes Offenbarung wesentlich auf ein „Buch" beschränkt zu denken. Dem Israel der lebendigen Zeiten der Religion war Gott nicht in dem Sinne ein verborgener Gott, daß er sich in sich selbst verschlösse. Sein Geist strömt in alle Welt aus, Leben zeugend und bewahrend und wo er will in den Menschen eine übernatürliche Begeisterung weckend, in der sie Göttliches schauen. Sein Wort [4]) ergeht an die Welt, daß sie werde, und an die Propheten, daß sie ihn erkennen und seinen Willen verkündigen. Seine Boten, in denen sich sein Wille erkennen läßt, treten zu den Gottesmännern. Seine Herrlichkeit naht sich den Gottbegnadigten an den heiligen Stätten. Er offenbart sich den Begeisterten im Traum und Gesicht. Er will seinem Volke solche sichre Offenbarung nie ganz entziehen [5]). Mit dieser Gewißheit steht und fällt die Religion.

Aber freilich hat Israel nicht gemeint eine vollkommne und erschöpfende Mittheilung Gottes zu besitzen. Kein geschaffenes Wesen vermag ihn zu fassen. Die kindliche Darstellungsweise der Sage läßt wohl den Gott Himmels und der Erde wie einen Menschen

---

[1]) Exod. XIX ff. Die Stellen bei B und E (J. u. E.) von Gen. XII an sind zu zahlreich, um einzeln genannt zu werden. Auch A (D.) hält diese Vorstellung durchaus fest Gen. XVII, 1 ff. Exod. VI, 2 ff.

[2]) ידע ist Erkennen durch Erfahren.

[3]) z. B. Exod. IV, 24. XII, 23. Num. XXII, 22. 2 Sam. XXIV, 16. 2 Reg. XIX, 35. vgl. Jud. VI, 36 ff. 1 Sam. III, 3 ff. 1 Reg. XX, 23 (die „Stimme Gottes" Deut. IV, 12. 1 Sam. III, 4. 1 Reg. XIX, 11 ff.).

[4]) Ps. XXXIII, 6. [5]) Deut. XVIII, 15. Der spätere Begriff der Schechina hat seine biblische Grundlage in dem „Wohnen Gottes" in Israel (Eden, Himmel, Tempel) Deut. XII, 5. 11. XIV, 23. 1 Reg. VIII, 12; der Ausdruck Bath-Qol in der „Stimme Gottes" vgl. Not. 3.

Digitized by Google

mit seinen Auserwählten verkehren. Aber das verschwindet mit der Sprache der Sage. Auch der am höchsten begnadigte Gottesmann, Moses, sieht doch nach Exod. XXXIII, 20 ff. nur Gottes Herrlichkeit, oder seinen Rücken, d. h. nur die Wirkung seiner Persönlichkeit und die Lichterscheinung in der er sich offenbart. Die späteren Erzählungen reden lieber von einem Sprechen des „Gottesengels", d. h. von einer durch creatürliche Schranken hindurch vermittelten Selbstmittheilung Gottes, als von seinem eignen Reden. Auch die alte Frömmigkeit hatte gefürchtet, daß wer Gott, ja wer auch nur seinen Engel, wirklich schaut, sterben muß, weil die hochheilige Berührung sein Erdenwesen verzehrt[1]). Und Jesajah fühlt darin nicht anders als B (J.) und C (E.). Wer Gottes Antlitz sähe, der müßte sterben[2]). Wer Gott sah und „hernach lebt", der hat von wunderbarer Gnade zu sagen[3]). Vor Gottes heiligem Anblick muß die Erdencreatur in ihrer Nichtigkeit und Unreinheit zu Staub zusammensinken[4]). Und diese Furcht wird auch auf die heiligen Formen der Offenbarung Gottes übertragen, am meisten auf die Lade Gottes, in der er gegenwärtig gedacht wird. Ihr Anblick und ihre Berührung bringen dem Ungeweihten Tod[5]).

So ist weder von einem selbstthätigen noch von einem erschöpfenden Erkennen Gottes die Rede. Gott muß das Auge des Geistes erst enthüllen, und zu den Menschen reden, ehe der Mensch seine Wahrheit versteht[6]). Der kühne titanische Geist, der Gottes Wege meistern zu können meinte, muß in frommer Beschämung verstummend um Gnade bitten[7]). An sich ist Gott gegenüber jeder Mensch „verdummt, ohne Einsicht"[8]), und Gott ist ein verborgener Gott, dessen Ehre es ist, eine Sache zu verhüllen[9]). Nur der Widerschein seines Glanzes erscheint dem Menschen. Auch die Propheten sehen ihn nur in Bild und Gesicht. Sie wagen nur, seine Umgebung, nicht ihn selbst im Bilde zu beschreiben[10]). Und die Weisheit, die in das Geheimniß des göttlichen Wesens selbst führen

[1]) Jud. VI, 23. XIII, 22. (vgl. Gen. XXXII, 30 (C [E.]).)
[2]) Exod. XXXIII, 20 (C [E.]). Deut. IV, 33. V, 23. Jes. VI, 4 ff.
[3]) Exod. XXIV, 11 (B [J.]). [4]) Exod. III, 6. XIX, 12 ff. 21. XX, 19.
[5]) 1 Sam. VI, 19 ff. 2 Sam. VI, 7. vgl. Exod. XXVIII, 35. XXX, 21. Lev. XVI, 2. 13. [6]) Num. XXII, 31. XXIV, 4. Jes. XXII, 14.
[7]) Hiob XL, 3 ff. XLII, 1 f.
[8]) Jerj. LI, 17. Hiob IV, 19. Ps. XLIX. LXXIII.
[9]) B. Jes. XLV, 15. vgl. Hiob XXVI, 14. XXXVI, 26. XXXVII, 15 ff. (Prov. XXV, 2. XXX, 4).
[10]) So Jes. VI. und Ezech. I. X. vgl. Hiob XI, 6. Ps. CXLVII, 5.

Digitized by Google

würde, ist bei Creaturen nicht zu finden, für irdische Anstrengungen und Schätze nicht zu gewinnen. „Tod und Todtenreich sprechen: unser Ohr vernahm ein Gerücht von ihr!“ [1]).

Aber die lebendige Frömmigkeit in Israel hat nie gezweifelt, daß Gott sich finden läßt, wo man ihn demüthig und aufrichtig sucht, nicht etwa nur in den Denkmälern einer abgeschlossenen Zeit, sondern in der Gegenwart, im Leben, in der Erfahrung der Frommen und Herzensgraden [2]). Man kann ihn schauen [3]), nicht mit den Leibesaugen, nicht mit dem Blicke des grübelnden Verstandes, aber mit dem Auge der innern Anschauung. Nicht auf geheimnißvollen Bedingungen des Naturlebens, wie das Heidenthum meinte, sondern auf sittlichen, ruht der Zugang zur göttlichen Selbstmittheilung. Eine wahre, wenn auch nicht erschöpfende [4]) Erkenntniß Gottes ist für *den* möglich, der Gott fromm in den Wegen sucht, die er selbst angegeben hat. Das Judenthum verliert allerdings mehr und mehr die Ueberzeugung von Gottes lebendiger Offenbarung zu Gunsten einer vergangenen Offenbarungszeit und ihrer Literatur. So denkt schon A (D.), daß derselbe Gott, der einst zu den Menschen, vor Allen zu Moses geredet hat, jetzt in seinen heiligen Satzungen und Rechten zu finden ist. Für die Sänger von Ps. XIX b und CXIX sind Offenbarung und heilige Schrift schon identisch. Und auch da, wo wie im Daniel und in den Apocalypsen eine Offenbarung in der Gegenwart vorausgesetzt wird, erscheint sie nicht mehr als Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes, sondern als Mittheilung des transcendenten Gottes durch besondre Boten oder durch ungewöhnliche Erregung der Phantasie [5]).

2) Indem Gott sich den Menschen mittheilt, gewinnt er einen *Namen* für sie. Der Name ist für die Hebräer, wie überhaupt für die ursprünglicheren Völker, keine gleichgültige, nur dem Gebrauch dienende Bezeichnung. Er soll mehr sein, soll wirklich die wesentliche Bedeutung des Bezeichneten ausdrücken, oder einen Glaubenssatz, resp. eine Hoffnung versinnlichen, die sich für den Namengebenden an den Benannten schließt. So empfängt Gen. II, 19. 20 (B [J.]) der Mensch das Recht, der Thierwelt Namen zu geben, und so seine Herrschaft über sie zum Ausdruck zu bringen. Durch die Namen

[1]) Hiob XXVIII, 12. 20. 22. [2]) Ps. XXV, 12 ff. LXXVII, 3 f.
[3]) Ps. XVII, 15. XXVII, 8. XLII, 3 ꝛc.
[4]) Deut. XXIX, 28 das Verborgene ist für Gott, das Geoffenbarte für uns und unsre Kinder.
[5]) Vgl. 2 Chron. XXX, 27 Priester- und Leviten-Gebet.

Digitized by Google

ſcheidet er ſie als ihm nicht verwandt von ſich ab und ſchließt das Weib „die Männin“ als ſeines Weſens mit ſich zuſammen. Derſelbe Erzähler liebt es, an bedeutſame Namen wie Chavvah, Qain, Seth, Noach, Moſcheh Erzählungen zu ſchließen, natürlich ganz ohne Rückſicht auf die wiſſenſchaftliche Ableitung der Worte. Und die Propheten verſinnlichen gern die Zukunft Iſraels in inhaltvollen Namen, wie Lo-Ammi, Immanuel, Schear-Jaſchub ꝛc. Wenn ſich die ganze Lebensſtellung und Richtung eines Mannes ändert, wird ihm oft auch ein neuer Name verliehen. Aus Abram und Saraj werden Abraham und Sarah; aus Jaqob wird Iſrael, aus Hoſea Joſua, aus Salomo Jedidjah [1]). Der Name verhält ſich zum Weſen, wie das Wort zum Gedanken. So hat der Menſch auch Gott gegenüber einen Namen. Wenn Gott den Moſes „bei Namen ruft“ [2]), ſo ſtellt er ſich dadurch zu ihm in ein perſönliches, dieſem Menſchen als ſolchem geltendes Verhältniß [3]), ſieht ihn als für Gott Etwas bedeutend an.

So ſoll ein Name Gottes, als für den menſchlichen Gebrauch beſtimmte Selbſtbenennung, ausſagen, was von dem Weſen Gottes dem Menſchen offenbart, bekannt geworden iſt. Der Name Gottes in ſeiner abſoluten Bedeutung iſt das göttliche Weſen ſelbſt als nach Außen hin Ausdruck gewinnendes. Von dieſem Namen und ſeiner Herrlichkeit reden die Propheten und Dichter oft und gern. Gottes Name iſt groß, gefeiert, herrlich in Iſrael [4]), wie auf der ganzen Erde. Gott will ihn keinem Andern geben [5]), ſondern eifert um ihn [6]), daß man ihm die Ehre gebe [7]). Er iſt etwas Hochheiliges. Um dieſes Namens willen, alſo weil ſeine Ehre mit dieſem Volke einmal verflochten iſt, will Gott Iſrael nicht ver-

---

[1]) Gen. XVII, 5. 15. XXXII, 28. Num. XIII, 16. 2 Sam. XII, 25. So läßt A (D.) ja auch Gott ſeinen Namen ändern. Exod. VI, 3. (Joh. I, 42. Mtth. XVI, 18. Mc. III, 17. Act. IV, 36).

[2]) Exod. XXXIII, 12 (vgl. XXXI, 2 den Bezaleel). So B. Jeſ. XLIII, 1. XLV, 4.

[3]) Wenn Nebucadnezar und Necho den von ihnen neu eingeſetzten Königen neue Namen geben (2 Reg. XXIII, 34. XXIV, 17. vgl. XVI, 7), ſo heißt das „ſie ſind ihre Creaturen, Söhne“.

[4]) Jerj. XLIV, 26. Deut. XXVIII, 58. XXXII, 3. Ezech. XXXIX, 7. XLIII, 8. vgl. Jerj. X, 6. Pſ. VIII, 2. LXXVI, 2. Sein Name wird über dem Volk genannt, d. h. er iſt Herr des Volks Jerj. VII, 14. XXV, 29. 2 Sam. XII, 28. 2 Chr. VII, 14.

[5]) B. Jeſ. XLII, 8. vgl. XLVIII, 11.

[6]) Ezech. XX, 9. 14. 22. XXXVI, 20. XXXIX, 7. 25.

[7]) Deut. XXXII, 3. Mal. II, 2. Pſ. CII, 16. CXLIII, 11 f. Joſ. VII, 9. Lev. XX, 3. vgl. Exod. XXXII, 11 f.

Digitized by Google

stoßen, sondern es verherrlichen, und die Frommen leiten [1]). Diesem Namen ist das Gotteshaus geweiht [2]). In ihm wandelt der Fromme, frohlockt und rühmt sich Israel [3]). Er wird auf Israel gelegt, um es zu segnen. Zu ihm kommt, wer sich der Macht Jahve's beugt [4]). Wenn dieser Name in dem Engel ist, der Israel führt, so handelt derselbe in der vollen Macht und dem Ansehn Gottes [5]). Und wo Gottes Offenbarung in seinen Heiligthümern Ausdruck gewinnt, da wohnt sein Name [6]). Im Namen Gottes handelt und kommt der echte Israelit [7]). Wenn das Volk der Offenbarung in Unehre und Gefangenschaft versunken ist, so wird Gottes Name bei den Heiden geschmäht [8]). Bei seinem Namen schwört Gott. Ja dieser „Name" kann geradezu für Gott selbst, als den sich offenbarenden Machtgott stehen: „Dich erhöhe der Name des Gottes Israels" [9]). Dieser Name fordert Anerkennung. Gott will sich durch seine großen Thaten einen Namen machen, und will die neue Welt der Zukunft sich zum Namen setzen [10]). Darum ist natürlich der Name Gottes vielfach mit seiner Herrlichkeit gleichbedeutend und beides wird abwechselnd gesagt [11]). Wer durch Fluchen oder leichtfertigen Schwur den „Namen" verunehrt, hat Gottes Ehre angetastet und ist dem Banne verfallen [12]).

So versteht sich leicht, daß für Israel auch die einzelnen Gottesnamen wichtig und unantastbar waren. „Von falschen Göttern kann der Mensch Namen erdichten; aber der wahre Gott kann vom Menschen eben nur benannt werden, sofern er dem Menschen sich offenbart, sein Wesen ihm erschließt" (Oehler). Wenn Gott seinem innersten Wesen nach unerforschlich ist, so giebt es einen Namen

---

[1]) 1 Sam. XII, 22. B. Jes. XLVIII, 9. 11. Ps. XXIII, 3. XXXI, 4. CXLIII, 11 f. [2]) 1 Reg. IX, 3. 2 Reg. XXI, 4. 7. XXIII, 27. Deut. XII, 5. 11. XVI, 6. 11. Ps. XXVI, 8. Jes. XVIII, 7. B. Jes. XXIV, 15. [3]) Exod. XXXIII, 19. Num. VI, 27.
[4]) Jos. IX, 9. [5]) Exod. XXIII, 21. vgl. XXXIII, 14.
[6]) 2 Sam. VII, 13. 1 Reg. VIII, 29. XI, 36. Deut. XII, 5. (Denkmal Exod. XX, 24.)
[7]) Mich. IV, 5. V, 3. Ps. XXXIII, 21. CXVIII, 26.
[8]) B. Jes. LII, 5 f. Ps. LXXIV, 10. 18.
[9]) Ps. XX, 2. Fast mit Gott gleichbedeutend: Jes. XXX, 27. vgl. 1 Reg. VIII, 42. Gen. XLIX, 24 שֵׁם statt שֵׁם יְהוָה. Als Schutz Ps. XXIII, 3. LIV, 3. Prov. XVIII, 10. Richtend Jes. XXX, 27. Jerj. XLIV, 26.
[10]) Jerj. XXXII, 20. B. Jes. LV, 13. LXIII, 12. 14. LXIV, 1.
[11]) Mit כבוד oder גאות גאון B. Jes. XXIV, 15. XXVI, 10. Mich. V, 3. Mal. II, 2. Ps. XXIX, 1 ff. XCVI, 7. CII, 16.
[12]) Exod. XX, 7. Lev. XXIV, 11. 16.

Digitized by Google

Gottes, den Niemand kennt, als er selbst. Sogar das Engelwesen, das Gott offenbart, will dem Sterblichen seinen Namen nicht sagen [1]). Und aus dem Gefühle der ehrfurchtsvollen Scheu, den heiligen Namen Gottes anders als in den Höhepunkten des Cultus zu gebrauchen, ist ja der Name Jahve zum unausgesprochnen geworden. Aber die Gottesnamen des A. T. sind in Wirklichkeit für den Menschen bestimmte, offenbare Namen, die wieder zu verborgenen zu machen ein Zeichen von Furcht und Aberglauben ist. Und weil grade der Name Jahve im Gegensatze zu fremden Göttern der rechte Personenname des Gottes von Israel ist, spricht Gott häufig „ich bin Jahve", um seine Einzigkeit und Erhabenheit zu bezeichnen [2]), und bei A (D.) bezeichnet dieser Name ja den Abschluß der Offenbarung Gottes [3]).

3) Gott offenbart sich zunächst als Besitzer einer überirdischen, Anbetung fordernden Machtnatur, als Elohim [4]). Das Wort erscheint im Plural. Denn die Singularform Eloha ergiebt sich ihrem ganzen Gebrauch nach als eine künstliche, dichterisch gebildete, nicht als die Grundform im Sprachgebrauche des Volkes [5]). Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß dieser Pluralgebrauch auf polytheistischen Sprachgebrauch der alten Semiten hinweist. Als alttestamentlicher Gottesname in Israel aber kommt das Wort trotz seiner Pluralform schlechthin nur von dem Einem vor, dessen Thun dann im Singular des Zeitwortes hinzugefügt wird. Es ist also eine jener bei Worten der Macht und Hoheit nicht seltenen Pluralformen [6]), die dazu dienen, die Fülle und Macht auszudrücken, welche in der Einheit der Persönlichkeit beschlossen sind. Die Bedeutung des Wortes lehnt sich wohl nicht unmittelbar an den Begriff der Stärke [7]), sondern an die Vorstellung des zu Fürchtenden, Majestätischen, Anbetungswürdigen [8]). An sich sagt das Wort Elohim durchaus Nichts, was ausschließlich auf den Gott Israels Anwendung fände. Es ist kein Eigenname dieses Gottes. Auch unter Menschen kann das Wort ein Verhältniß der Majestät und

---

[1]) Gen. XXXII, 30. vgl. Jud. XIII, 18 (Apoc. III, 12). [2]) Exod. XV, 3. Jerj. XLVIII, 15. LI, 19. 57. B. Jes. XLII, 8. Ps. LXVIII, 5. Lev. XVIII, 6. XIX, 12 f. 18. 28. [3]) Ez. VI, 3 f. [4]) אלהים.

[5]) אלוה aus älterer Zeit nur Ps. XVIII, 32, wo aber die andere Recension 2 Sam. XXII, 32 אל hat. [6]) Vgl. Ewald a. Gr. § 178 b.

[7]) Eine sichre Erklärung liegt nicht vor. Nöldeke stellt אלהים und אל zusammen und findet als Grundbedeutung „Führer, Herr".

[8]) אלה vgl. Fleischer (bei Delitzsch Comm. z. Gen. Aufl. 3. S. 66 f.) זהר σέβας.

Digitized by Google

des höchsten Ansehns bezeichnen. So soll Moses dem Pharao „zum Elohim“ sein [1]), und nach der andern Erzählung auch dem Aaron [2]); d. h. sie sollen in ihm ihren Meister sehen, zu dem sie schlechthin hinaufzuschauen, von dem sie Befehl zu empfangen haben. So sagt die Sprache der Höflichkeit „ich sehe Dein Antlitz wie man Elohim-Antlitz sieht“, d. h. Du erscheinst mir verehrungswürdig und verehrt [3]). So ist es ein alter Sprachgebrauch, die Obrigkeiten, als Träger der höchsten Macht und Auctorität, Elohim zu nennen, ein Sprachgebrauch der in einigen Stellen vielleicht bestreitbar [4]), in mehreren andern ohne den ärgsten Wortzwang gar nicht wegzudeuten ist [5]). So werden die Manen der Verstorbenen Elohim genannt [6]). So heißt der König von Israel in feierlicher Anrede Elohim [7]). Natürlich können die Götter fremder Völker ebenfalls Elohim heißen. Denn auch sie sind ja Gegenstände der Anbetung und Verehrung. Und „Elohimsöhne“, Wesen aus der Ordnung des Elohim-Seins, sind Alle, die an der Machtnatur oberhalb des Sinnlichen, Beschränkten und Gehorchenden Theil haben [8]). Der Gott Israels wird also mit dem Worte Elohim überhaupt nur als Gottheit bezeichnet. Als eigentlicher Personenname für den Gott Israels ist das Wort wie schon erwähnt erst in sehr später Zeit von einer ängstlich werdenden Frömmigkeit gebraucht [9]). In der ganzen Blüthezeit der Religion Israels kommt es nur als Appellativum vor, oder wechselt mit dem heiligen Personennamen Gottes ab.

Dem Wort Elohim nahe verwandt ist der Gottesname El [10]),

---

[1]) Exod. VII, 1 (A [D.]). [2]) Exod. IV, 16 (C [E.]).

[3]) Gen. XXXIII, 10.

[4]) So können Exod. XII, 12. Num. XXXIII, 4 zweifelhaft genannt werden, obwohl doch das Tödten der Erstgeburt eigentlich nur ein „Gerichthalten an Menschen“ genannt werden kann. Lev. XIX, 32 und 1 Sam. II, 25 beziehen sich wohl auf Gott. Auch Exod. XXI, 5. 6 und XXII, 7 ff. scheinen mir jetzt weniger sicher auf Obrigkeiten hin zu deuten, als ich früher annahm.

[5]) Jud. V, 8 (neue Obrigkeiten erwählt er). Exod. XXII, 27 (Du sollst den Elohim nicht fluchen, und den Fürsten in deinem Volk nicht verwünschen).

[6]) 1 Sam. XXVIII, 13. vgl. Jes. VIII, 19. [7]) Ps. XLV, 7.

[8]) Gen. VI, 2. Ps. XXIX. Hiob I und II heißen solche Wesen בני אלים, בני־האלהים. — Gen. III, 5. 22. Ps. VIII, 6 heißen sie אלהים. Ohne Zweifel weist der Sprachgebrauch auf eine zu Grunde liegende Naturreligion.

[9]) Das Verfahren bei A (D.) ist natürlich ganz besondrer Art. Er will das Werden der Offenbarung Gottes darstellen. Dagegen ist bei C (E.) allerdings der Gottesname Elohim ohne solche Absicht gebraucht. Wenn hier nicht besondre Redactionsverhältnisse vorliegen, müßte diese Thatsache das oben ausgesprochene Urtheil beschränken.

[10]) Ich bin geneigt das Wort von אול abzuleiten (Exod. XV, 2. Ps.

Digitized by Google

ebenfalls ein Wort ungewisser Deutung, aber doch wohl Gottes Macht ausdrückend. Alte Eigennamen weisen auf El als den ältesten hebräischen Gottesnamen hin, der mit dem mehr poetischen Zur, Fels, abwechselt [1]). Aber das Wort bezeichnet wie Elohim auch andre Götter und kommt sprichwörtlich sogar von menschlichen Verhältnissen vor [2]). Auch der Name Adonaj [3]), Herr, bezeichnet Gott nicht als den einen Gott Israels, sondern als den Herrn, dem der Mensch als Knecht gegenüber steht [4]). Es wechselt auch mit dem einfachen האדון ab, oder steht mit näheren Bestimmungen wie אדני האדנים oder אדון כל־הארץ [5]). Es ist ursprünglich mit dem Pluralsuffix der ersten Person gebildet, und das Suffix hat seine Bedeutung schwerlich ganz verloren [6]). Daneben war wohl das später verworfene Wort Baal auch in Israel gebräuchlich [7]), und alterthümlich dichterische Ausdrücke wie Abir [8]), der Starke, voll-

XXXVI, 7. LXXX, 11. XC, 2), und dieser Wurzel die Bedeutung des Kräftigseins (nicht des Voranseins) beizulegen (cf. עֵז, עָז). de Lagarde (Orientalia II, 3. 9. Mitth. I, 94. II, 27) hält diese Ableitung für unzulässig, weil die entsprechenden Wortbildungen als neutropassivische Participien einen unfreiwilligen Zustand bezeichnen, den auf Gott anzuwenden die alte Frömmigkeit Bedenken getragen haben müßte. Er will das Wort zu der Wurzel אלי stellen (mit אל „hinzu"), so daß es Gott als den bezeichnete, „der das Ziel aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens ist". Ueber die Wahrscheinlichkeit eines solchen Gottesnamens in der Urzeit zu streiten wäre unnütz (vgl. Baethgen Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888. 272 ff.). Aber wenn Gott als der „starke" bezeichnet wird, so kommt es nicht darauf an, ob dieser ihm eignende Zustand ein freiwilliger oder unfreiwilliger, sondern ob derselbe ein Vorzug oder ein Mangel in ihm ist. Das Zere im Plural und bei dem Suffix spricht für die längere Aussprache als ursprüngliche (Ps. XLII, 10. LXX ἰσχυρος).

[1]) Zurischaddaj, Pedahzur, Zuriel Num. I, 6. 10. III, 35 (Bab-Ilu).

[2]) Exod. XV, 11. XXXIV, 14 ꝛc. von fremden Göttern. In El gibbor wird das Wort auch von Menschen gebraucht Jes. IX, 5. Ezech. XXXII, 21. Die Redensart Gen. XXXI, 29. Mich. II, 1. vgl. Deut. XXVIII, 32 (יש לאל ידם) ist nach der letzten Stelle zu übersetzen „es ist in der Macht ihrer Hand", nicht „als Gott ist ihre Hand", vgl. Hab. I, 11.

[3]) אדנָי (das auszeichnende Qamez) Ps. XVI, 2. XXXV, 23 (Gen. XV, 2. XX, 4). [4]) Gen. XVIII, 27.

[5]) האדון Exod. XXIII, 17. אדון כל־הארץ Jos. III, 13. Deut. X, 17.

[6]) vgl. Dalmann. Ein Zwang, das Suffix von אדני irgendwann als bedeutungslos gelten zu lassen, ist nicht vorhanden. Israel als Volk und der einzelne Israelit bezeichneten mit אדני den Gott, dessen Schutz und Hülfe sie für sich in Anspruch nahmen. Die Propheten nennen so den, der sie berufen. Zu berücksichtigen ist nur, daß das Suffix von אדני für das hebräische Ohr nicht ohne Weiteres das Gewicht hatte, wie das Pronomen in „mein Herr" für das deutsche (holl., franz.). Das Schwinden der Bedeutung des Suffixes datirt von dem Ersetzen des Eigennamens יהוה durch אדני.

[7]) vgl. z. B. 2 Sam. V, 20, wo Baal Perazim nach der Zerstreuung der Feinde durch den Gott Israels benannt sein soll. Die Verwerfung scheint mit Hosea zu beginnen II, 18. [8]) אביר Gen. XLIX, 24.

Digitized by Google

endeten den Kreis dieser Gottesnamen, in denen sich Gott in seiner über das Irdische, Menschliche und Vergängliche hinausreichenden Machtnatur offenbart. Die spätere Sprache hat diese Ausdrücke gern dichterisch verwendet. So findet sich besonders im Hiob die Singularform Eloha [1]), so Adonaj [2]), und Haadon [3]), so „der Starke von Jaqob“ [4]), „der Fels Israels“ [5]), der „König“ [6]), so „El schaddaj“ [7]), „der lebendige Gott“ [8]).

Aber Gott ist unter denen, die Elohim heißen, der höchste, und er ist der Gott, der zu Israel in einem einzigartigen Verhältnisse steht. Das erste drückt der Gottesname El eljon aus [9]). Wohl erscheint er als Bezeichnung des höchsten Gottes auch bei andern Völkern semitischer Zunge [10]). Aber er bezeichnet den in Israel verehrten Gott als den ersten, herrschenden unter allen etwa sonst denkbaren Elohim, als den optimus maximus. Solche Worte kommen auch in polytheistischen Religionen vor. Aber sie bilden dann das zum Monotheismus hinweisende Element darin.

Das zweite drücken die Namen aus, durch die Gott als Gott dieses Volkes, also als der durch religiöse Verehrung mit diesem Theile der Menschheit verbundene Gott, bestimmt wird. So heißt er der Gott der Väter [11]), der Gott Sems [12]), der Gott der Hebräer [13]),

---

[1]) Hiob III, 4. VI, 4. 8. 9. IX, 13. XI, 5 f. XII, 4. 6. XV, 8. XVI, 20 ꝛc. (Deut. XXXII, 15. 17. Prov. XXX, 5).

[2]) Jes. VI, 1. XXI, 16. XXIX, 13. [3]) Jes. X, 16. 33. XIX, 4.

[4]) Jes. I, 24. B. Jes. XLIX, 26. LX, 16 (Jes. XXXIII, 21 אדיר).

[5]) Jes. XXX, 29.

[6]) Jes. VI, 5. B. Jes. XLI, 21. XLIII, 15. XLIV, 6.

[7]) אל שדי, mit שדד zusammenhängend, Adjectivbildung. Ew. § 155 c. Doch ohne sichre Bedeutung. Am ersten bedeutet es „den Mächtigen“, auf den seine Verehrer bauen können. Bei A (Ω.) vgl. Gen. XVII, 1 f. XXVIII, 3. XXXV, 11. XLIII, 14. XLVIII, 3. Exod. VI, 3 ff. (altpoetisch Gen. XLIX, 25). Im Buche Ruth I, 20, bei Hiob XXIV, 1. XXVII, 2. XXXII, 8. XXXIV, 10. XL, 2 und Ps. LXVIII, 15 wird der Name rein dichterisch gebraucht. Die Lesung שַׁדַּי oder שַׁדַּי (Nöldeke) ist wenig wahrscheinlich.

[8]) אל חי, אלהים חיים. Jos. III, 10. 1 Sam. XVII, 26. 36. Deut. V, 23. 2 Reg. XIX, 4. 16. vgl. Ps. XXXVI, 10. XLII, 3. 9. LXXXIV, 3. Jerj. II, 13. X, 10. XVII, 13. XXIII, 36. Als Selbstherr des Lebens von den Gebilden der Kunst und Natur unterschieden.

[9]) אל עליון (mit עלה zusammenhängend) Ps. VII, 18. Deut. XXVI, 19.

[10]) Gen. XIV, 18 Malkizedeks Gott. So kommt ja auch Adonaj als Adonis vor. Nach Sanchuniathon bei Euseb. Praep. ev. I, 10. 36 hieß der Phönikenbaal Eliun. (Ebenso die Alonim valoniuth in Plautus Poenulus V, 1.

[11]) z. B. Gen. XXIV, 12. 27. XXVI, 24. XXVIII, 13. XXXI, 42. XXXII, 10. XLVI, 1. 3. XLVIII, 15. XLIX, 25. Exod. III, 6. 13. 15. 16. IV, 5. XV, 2 bei allen Erzählern. [12]) Gen. IX, 26 (B [J.]).

[13]) Exod. III, 18. V, 3. VII, 16. IX, 1. 13. X, 3 (E [E.]).

Digitized by Google

der Gott von Bethel [1]), der Gott des Schauens [2]), die Furcht Isaaks [3]), der Hirte und Fels Israels [4]), am häufigsten der Gott Israels [5]). In dem Namen „der Heilige von Israel" [6]), der sich in allen Theilen des Buches Jesajah und auch sonst einigemal findet, wird ebenfalls zunächst die Beziehung auf Israels Verehrung betont. Aber das gewählte Wort soll doch wohl zugleich die unvergleichliche, Furcht und Hingebung fordernde, Majestät dieses Gottes zum Ausdrucke bringen, wie denn Gott auch geradezu „der Heilige" heißt [7]).

4) In der ganzen Blüthezeit der Religion Israels ist der Personenname des Bundesgottes das heilige Tetragramm יהוה. Ein eignes Schicksal liegt über der Aussprache dieses Wortes. Daß die Vocale der Masora nicht bestimmt sind, die Aussprache desselben anzugeben, sondern das statt dessen zu lesende Wort Adonaj zu bezeichnen, sieht auch der oberflächliche Blick leicht, weil diese Vocale mit denen des Wortes Elohim abwechseln, sobald Adonaj ohnehin schon durch den Consonantentext gegeben ist [8]). Der Name Jhvh galt dem späteren Geschlechte als ein „verborgener" Name von wunderbaren Kräften und als zu heilig, um außer im Mittelpunkte des Gottesdienstes ausgesprochen zu werden [9]). So vermeidet ihn schon Qoheleth; so vertauscht ihn der Sammler der zweiten Psalmensammlung beständig mit Elohim, auch wo er die Lieder dadurch geradezu verstümmeln muß [10]). So haben die LXX, während sie

---

[1]) Gen. XXXI, 13 (E [E.]).

[2]) Gen. XVI, 13. vgl. XXIV, 62. XXV, 11. Allerdings ist die Bedeutung dunkel; ראי soll wohl ein Wort wie עני sein „das Schauen". Vielleicht steht die ursprüngliche Bedeutung des ganzen Namens überhaupt garnicht mit dem Gottesnamen im Zusammenhange (לחי). [3]) Gen. XXXI, 42. 53 (E [E.]).

[4]) Gen. XLIX, 24 in altpoetischer Sprache (doch wohl der „Hirte, der Stein Israels", nicht „der Hüter des Steins Israels" d. h. des israelitischen Heiligthums? שמר עדת בני ישראל?). [5]) z. B. Gen. XXXIII, 20.

[6]) קדוש ישראל Jes. I, 4. V, 24 (19 sogar in spottender Nachahmung). X, 17. 20. XII, 6. XVII, 7. XXIX, 19. 23. XXX, 11. 12. 15. XXXI, 1. XXXVII, 23. XLI, 16. 20. XLIII, 3. 14. XLV, 11. XLVII, 4. XLVIII, 17. XLIX, 7. LIV, 5. LV, 5. 2 Reg. XIX, 22. Jerj. L, 29. LI, 5. Ps. LXXVIII, 41. LXXXIX, 19.

[7]) B. Jes. XL, 25. Ps. XXII, 4. vgl. Jes. V, 16. 1 Sam. VI, 20.

[8]) z. B. Gen. XV, 2. Deut. III, 24. IX, 26 ꝛc.

[9]) Nach Philo und Tract. Joma VI, 2 ist anzunehmen, daß man ihn am Versöhnungstage aussprach. Nach Mischna Tamid VII, 2. Sota VII, 6 daß er im hohepriesterlichen Segen gebraucht ward.

[10]) Ps. XLII—LXXXIII. Lieder, die in V. 1 u. V. 2 doppelt vorkommen, sind das erste Mal jahvistisch, das zweite Mal elohistisch. Ausdrücke wie אלהים אלהיך kommen vor z. B. Ps. XLV, 8.

Digitized by Google

den Namen Zebaoth wie einen Eigennamen als Σαβαὼθ stehen lassen, für diesen wirklichen Eigennamen überall das allgemeinere κύριος gesetzt. Die Entstehung dieser Scheu, vielleicht an Lev. XXIV, 11. 16 gelehnt [1]), läßt sich noch in dem altrabbinischen Schriftthum verfolgen [2]). Vor dem Exile aber gebrauchte man das Wort mit besonderer Freude und mit religiösem Stolze, und die andern Gottesnamen standen nur als Zusätze daneben oder wechselten nach dem Gesetze des Gleichklangs mit dem Worte ab. Es findet sich sogar in schön klingender Verstärkung [3]) und mit neuen Zusammenstellungen [4]), und steht sehr häufig als Bezeichnung des besondern, auszeichnenden Wesens des wahren Gottes [5]). Ja es bildet sich um diesen Namen ein bedeutungsvolles Spiel von Worten. An die seit Ex (E.) dem Worte beigelegte Bedeutung „der Seiende" schließen sich Ausdrücke an, wie „ich bin es", „ich bin der erste und auch der letzte" [6]).

Auch aus der Ueberlieferung läßt sich wenig für die ursprüngliche Aussprache schließen. Nach Diodorus Siculus und Origenes wäre Ἰαῶ und Ἰαή, nach Hieronymus Jaho, nach Philo Byblius Ἰευώ, nach Clemens Alexandrinus Ἰαοὺ die richtige Aussprache. Nach Theodoret hätten die Juden Ἀϊά, die Samariter Ἰαβέ gesprochen; letzteres erwähnt auch Epiphanius. Da nun Jao wohl = Jahu ist, — eine Form die von Juden auch einem Nichtjuden mitgetheilt werden durfte, und Ἀϊά wohl nur יה mit prosth. Vocale ausdrückt, so bleibt als wirkliche Tradition die Form Ἰαή Ἰαβέ = יַהְוֶה, welche die Samaritaner zu verschweigen keinen Grund hatten [7]).

---

[1]) Allerdings scheinen weder die LXX noch die hebräische Tradition in dieser Stelle das נקב (ὀνομάζειν) anders als von lästerndem und zauberndem Gebrauche verstanden zu haben (Dalman). Auch ist die Scheu vor dem „zu heiligen" im Zusammenhange mit Stellen wie Ex. XX, 7 in einer ängstlich werdenden Frömmigkeit an sich sehr verständlich (Zaun um Ex. XX, 7).

[2]) Schem hammeporasch (Mechitta zu Ex. XXI, 17, Sifr. zu Lev. XXIV, 11, u. Sifr. zu Num. VI, 22. 27. Gemara Joma 69b. Sota 38a. Sanhedr. 60a). Schem hammejuchad (Sifr. zu Lev. XXIV, 11 ꝛc.) (einzig Gott eignend.) Philo De nom. mut. § 2. vita Mosis III, 25. κύριον ὄνομα. Josephus Ant. II, 12. 4 περὶ ἧς οὔ μοι θέμις εἰπεῖν XII, 5. 5.

[3]) יה יהוה B. Jes. XXVI, 4. [4]) אדני יהוה Ezech. XXIII, 32. XXIV, 14. 24. XXV, 14. XXVI, 14. 21. XXVIII, 2. XXXI, 18.

[5]) Ezech. XXV, 5. XXVI, 6. XXVIII, 22. 23. 26. XXIX, 9. 16. 21. XXX, 8.19. 25. 26. XXXII, 15 (erkennt, daß ich Jahve bin!).

[6]) ראשון ואחרון, אני הוא B. Jes. XLI, 4. XLIII, 10. 13. 25. XLIV, 6. XLVIII, 12. LII, 6. Deut. XXXII, 39. Ps. CII, 28.

[7]) Die Samaritaner gebrauchten das Wort beim Eide (R. Mana vgl. Talm. jer. Sanh. X. 1).

Digitized by Google

Und ebenso ist aus sprachlichen Gründen, wenn das Wort überhaupt althebräischen Ursprungs ist, als die einzige Form, bei der sich die Abkürzungen Jahu, Jeho, Jah, Jo erklären, „Jahve“ zu betrachten [1]).

Aber auch wenn wir das als sicher annehmen, ist die Bedeutung des Wortes sehr ungewiß. Die Erklärung Exod. III, 14 ist schon wegen der überall hervortretenden Neigung des Schriftstellers E (E.) zu sprachlich durchaus nicht begründeten Etymologien zunächst zur Seite zu lassen. Sie sagt nur aus, was E (E.) von religiösem Inhalt in den Namen hineinlegen will [2]). Nach hebräischer Etymologie müßte das Wort mit hajah in seiner älteren Form havah, die später nur in den Nebendialecten vorkommt, zusammenhängen [3]). Man denkt zunächst an eine Wortbildung vom Qal [4]). Ewald möchte eine alte Bedeutung des Wortes „hoch sein“, „Himmlischer“ (der arischen Wurzel „div“ entsprechend) annehmen, oder das Wort als „herabfahrend, fallend“ von dem Gewittergott verstehen [5]). Aber diese Bedeutungen lassen sich im hebräischen Sprachgebrauche jedenfalls nicht mehr begründen [6]). Wenn man bei dem Qal stehen bleibt, dann wird, da der Sinn „der Seiende“ doch wohl zu modern und abstract ist, am ersten an eine Bedeutung, wie „der Lebendige“ zu denken sein. An sich scheint es mir ansprechender, das Wort in Anlehnung an das Hiphil zu verstehen. Dann würde es den „Lebengebenden, Schöpfer“ bezeichnen (Schrader), — schwerlich den „Verwirklicher der Verheißung“ (de Lag.) oder den Fäller, „Niederschmetterer“ (Stade). Und ein solcher Name wäre ja in einem Volke des Alterthums an sich sehr begreiflich. Aber es bleibt das gewichtige Bedenken, daß der Hiphilstamm von היה nicht vorkommt, und daß das Wort seine Causativform durch Piel ausdrückt (Delitzsch) [7]). So wird sich nicht sicher entscheiden lassen. Man muß es immerhin für möglich halten, daß das Wort eine jetzt nicht mehr erkennbare Grundbedeutung von mehr sinnlichem Inhalte hat. Und man kann

[1]) Gegen die Annahme, daß יהו die ursprüngliche, allgemein semitische Form sei vgl. Kuenen Hibbert lect. 308 ff. (Tiele Th. Tijdschr. XVI, 262 ff.).

[2]) Gewiß nicht „ich werde (mit dir) sein, der ich (mit dir) sein werde“ (R. Sm.). [3]) Mit Recht weist Schrader auf Chavvah Gen. III, 20 hin. Vgl. Gen. XXVII, 29. Jes. XVI, 4.

[4]) Wortbildung wie Jizchaq, Jaqob. [5]) Wie der Koze der Edomiter.

[6]) Gen. XIX, 24. Mich. V, 6 sind viel zu undeutlich (Eher הוד هود). Auch die Erklärung „der durch die Luft fahrende, wehende“ (Wellh.) erscheint ungenügend begründet.

[7]) Doch vgl. Nestle für den syrischen Sprachgebrauch.

Digitized by Google

es nicht für schlechthin unmöglich erklären, daß Israel seinen Gott „den Seienden" (das absolute Sein) genannt hat, so unwahrscheinlich es auch ist, und so wenig dafür der Hinweis auf das so ganz anders-artige Gebiet der ägyptischen Priesterreligion und auf den Spruch der Naturgottheit „ich bin ich" entscheiden kann. Ja selbst die Meinung, daß das Wort aus einem größeren Sprachgebiete herüber-genommen sei, kann nicht geradezu für widerlegt gelten. Zwar die Anklänge aus nicht israelitischen Religionskreisen, die uns eine un-kritische und religionsmengende Zeit hinterlassen hat, sind völlig un-brauchbar. Der gnostische Gottesname Jao ist einfach aus alttesta-mentlichen Reminiscenzen entnommen [1]; der von Diodor berichtete Name Jao [2] auf dem Brustschilde ägyptischer Priester, oder gar die von Demetrius Phalereus überlieferten 7 griechischen Vocale des Geheimnamens des Gottes der ägyptischen Priester (*IEHΩYA*) sind werthlose Notizen. Und der Zusammenhang mit Jovis ist falsch, da bei diesem Worte die Wortwurzel div zu Grunde liegt. Aber auch wenn man die Hinweisung auf das indische ahu oder den Bei-namen des Adonis יהו nicht für beachtenswerth hält, und wenn man von dem Gleichklange mit dem assyrischen Gott Ja, Ea absieht, so ist doch immerhin sehr beachtenswerth, daß in den Keilinschriften ein König von Hamath Ja-ubidi und ein König von Damascus Jalu heißt, und daß in den phönizischen Namen Ἀβδαιος, Βιθνας, dieser Gottesname durch die griechische Form hindurchklingt, ganz abgesehen von dem Ammoniter Tobijjah Neh. II, 10. Es ist ja gewiß bei der Denkweise des antiken Polytheismus möglich, daß hier einfach der Gott Israels auch bei einzelnen Männern in anderen verwandten Völkern verehrt erscheint. Aber möglich ist auch, daß dieser Name einem größeren Kreise von semitischen Völkern angehörte, und nur in Israel zu entscheidender religiöser Bedeutung gelangt ist [3]. Aller-dings wird man sicher nicht mit Land [4] den Namen für einen ur-sprünglich nordsemitischen, d. h. cananitischen, halten dürfen, für den Namen des Himmelsgottes als des Gebers der Fruchtbarkeit, dem die orgiastischen Culte von Syrien galten. Land stützt sich auf das bei Macrobius erhaltene Orakel des Apollo von Clarus, in dem das

[1] Ueber diesen vgl. die durchaus entscheidende Ausführung bei Bau-dissin 218 ff. [2] Diodor I, 94 setzt voraus, daß der Name des israe-litischen Gottes damals den Heiden bekannt war.

[3] Wenn dagegen Lydus De mens. IV, 38. 14 von Jao als einem Gott der Chaldäer spricht, so ist das wohl Verwechslung mit den Israeliten.

[4] v. Alm, Colenso ꝛc.

Digitized by Google

Wort *Iαω* für den Dionysos gebraucht wird, und meint, daß dieser Gottesname mit der h. Lade von Israel angeeignet und seit David zu festem Eigenthume des Volkes geworden sei, während der alte Gott, dem die h. Steine von Bethel und Gilgal geweiht waren, El, Baal hieß. Gewiß mit Unrecht. Denn auch wenn die betreffende Stelle weniger zweifelhafter Echtheit und ungewissen Alters wäre, so würde schon die Thatsache gegen seine Vermuthung entscheiden, daß Jahve grade im Kampfe gegen Canaan seit uralter Zeit, z. B. im Deborahliede, als der Gott Israels empfunden ist, der dem Gott der Nord-Semiten gegenüber steht. Also positiv können wir nur sagen: Der Gottesname Jahve ist wahrscheinlich hebräischen Ursprungs und ist dann Jahve zu lesen. Vielleicht ist er nach jetzt nicht mehr erkennbarer Etymologie der himmlische Gewittergott. Wenn er auf היה zurückführt, bezeichnet er entweder „den Urquell des eignen Daseins" oder wahrscheinlicher „den Lebengeber".

Aber wie ist das Wort zur Bezeichnung des Bundesgottes für Israel geworden? Nach der Vorstellung bei A (D.) hat erst Moses diesen Namen eingeführt. A (D.) giebt seiner feststehenden Art, die Gottesnamen zu gebrauchen, Abschluß und Bestätigung, indem er erzählt [1]): „Gott sprach zu Mose: ich bin Jahve, und erschien dem Abraham, dem Jizchaq und dem Jaqob als El Schaddaj, und mit meinem Namen Jahve war ich ihnen nicht bekannt". Ganz zweifellos soll hier die erste Offenbarung Gottes als Jahve erzählt werden. Unmöglich kann der Erzähler meinen „der Name war bekannt, aber man kannte seine tiefe (Exod. III, 14 erklärte) Bedeutung noch nicht". Denn wie soll ein Name ohne seine Bedeutung bekannt gewesen sein, da doch jede Offenbarung eines Gottesnamens grade eine neue Seite des göttlichen Wesens enthüllt? Und warum vermeidet denn A (D.) diesen Namen so absichtlich in der ganzen Väterzeit? Warum erklärt er die Bedeutung desselben dann nicht wenigstens an dieser Stelle, da er Exod. III, 14 (E [E.]) doch nicht voraussetzen kann? Aber allerdings beweist das nur für die Ansicht von A (D.), der nach der ganzen Anlage seines Werkes zeigen will, wie aus dem Gott Elohim der Gott El Schaddaj, aus diesem durch Moses der Bundesgott Jahve geworden ist. Einen geschichtlichen Werth für die Urzeit selbst hat es nicht. Die älteren Erzähler gebrauchen entweder wie B(J.) den Namen Jahve auch für die vor-

[1]) Exod. VI, 2 ff.

Digitized by Google

mosaische Zeit, oder wie C (E.) den Namen Elohim auch *nach* Moses. Und es ist schon an sich unwahrscheinlich, daß Moses einen neuen Gottesnamen erfunden haben sollte, wenn auch natürlich der Name Jokebed für die Mutter des Moses bei A (D.) und die Aufzählung einiger mit יהוה gebildeter vormosaischer Eigennamen in der Chronik[1]) ebenso wenig, wie die Sprachweise von B (J.)[2]) und C (E.) für das geschichtliche Vorkommen dieses Gottesnamens vor Moses beweisen. Wir werden uns zu denken haben, daß wie vor Mohammed der Name Allah in seinem Volke keineswegs ungebräuchlich war, obwohl er neben den Einzelgottheiten zurücktrat, so auch in Israel der Name Jahve ein alter Gottesname gewesen sein wird, der durch Moses zum Namen des einzigen Volksgottes, des Bundesgottes von Israel, ward. Denn daß Jahve Israels Gott *von Aegypten her* sei, das ist eine sehr alte Ueberlieferung[3]). Vielleicht war Jahve der Gott des Stammes Levi oder der am Sinaj heiligthum verehrte.

Sicher ist seit Moses der Name Jahve Eigenname des Bundesgottes von Israel. Und Israel verstand seit alter Zeit diesen Namen als Bezeichnung der schlechthin erhabenen, von der Natur getrennten schöpferisch-überirdischen Persönlichkeit, an die sich der Glaube ohne Wanken und Zagen gegen alle Gewalten der Welt hingeben kann. So ist es eine alte Rede in Israel „ich bin Jahve", und „die Feinde sollen erkennen, daß ich Jahve bin"[4]). Die eigentliche feierliche Erklärung des Wortes giebt C (E.) Exod. III, 14; ob als Schöpfer dieses Gedankens oder an alte Ueberlieferung anlehnend, können wir natürlich nicht wissen. Er erzählt „da sprach Gott zu Mose" „ich werde sein der ich sein werde"; und er sprach: „so sollst Du zu den Kindern Israel sagen: ›ich werde sein‹ hat mich zu Euch gesandt". Er will schwerlich nur die Ewigkeit des Seins, oder wie es der spätere Alexandrinismus auffaßte, den bloßen Begriff der Substanz, τὸ ὄντως ὄν, als Gottes Wesen bezeichnen. Sondern Gott offenbart sich als die in ihrem eignen Willen ruhende, von keinerlei fremden Einflüssen abhängige, und *darum unveränderliche schlechthin sich selbst getreue Persönlichkeit, als*

---

[1]) Exod. VI, 20. Num. XXVI, 59. vgl. 1 Chron. II, 24. VII, 3. 8.
[2]) Auch B (J.) läßt Gen. IV, 26 die Jahveverehrung nicht mit Adam, sondern mit Enosch beginnen, wie Sanchuniathon die Anbetung des Belsemen.
[3]) Hos. XII, 10. XIII, 4. Amos II, 10. III, 1.
[4]) Exod. VII, 17. VIII, 6. 18. IX, 14. 29. XIV, 4. 18.

Digitized by Google

den zuverlässigen, treuen Gott, dessen einmal geoffenbarter Wille durch Nichts beschränkt und verändert werden kann. Damit ist der Frömmigkeit Israels der feste und unzerstörbare Grund gegeben. Bis Gott sich im N. T. als Vater des Sohnes enthüllt, ist nichts Höheres von ihm gesagt, als daß er Jahve sei, in dem angegebenen Sinne des Wortes. — Der Name „Vater" für Gott ist allerdings auch in Israel seit Hosea nicht selten. Aber er bezeichnet entweder das besondere Liebesverhältniß Gottes zu Israel, also nicht sowohl das Wesen Gottes, als seine Bundesgemeinschaft mit dem Volke, und bildet so wirklich die Grundlage für die Lehre Jesu von Gott als seinem Vater. Oder der Ausdruck will nur die höchste Ursächlichkeit und Autorität bezeichnen [1]), so daß er nicht mehr besagt, als das Wort „Herr". Als eigentlicher Gottesname führt er also nicht über die sonstige Gotteslehre des A. T. hinaus. Der Name Jahve ist der Personenname des Bundesgottes vom Sinaj. Deßhalb kann er selbstverständlich von keinem andern Gott gebraucht werden. Wohl aber fügen sich ihm passend andre Namen an, um Jahves Würde auszudrücken. So heißt Jahve Israels Gott, der ewige Gott, Dein Gott ꝛc. In der auffallenden Zusammenstellung Jahve Elohim, die wohl erst von der letzten Hand in den Verbindungscapiteln von A (O.) und B (J.) sich findet [2]), wird in mehr doctrinärer Weise ausgedrückt, daß der Bundesgott Israels kein andrer sein soll, als der Gott der Welt.

5) In der älteren Poesie und Heldengeschichte findet sich sehr häufig der Name „Gott der Heerschaaren" [3]). Er kommt in verschiedenen Formen, genauer und ungenauer vor; seine vollständigste Form ist „Jahve der Gott der Heerschaaren" [4]). Die Ableitung des Ausdrucks kann bei der Vieldeutigkeit des Wortes „Zebaoth" zweifel-

---

[1]) Jerj. II, 27. III, 4. Mal. I, 6. [2]) Gen. II, 4b—IV.

[3]) Vgl. Oehler (A. 2. Kautzsch) bei Herzog Artikel Zebaoth.

[4]) יהוה אלהי־צבאות zuweilen ungenau יהוה צבאות, in den LXX als Eigenname *Σαβαωθ* vgl. 1 Sam. I, 3. IV, 4. Jes. I, 24. V, 24. VI, 3. 5. VIII, 13. 18. IX, 12. XIV, 27. XVII, 3. XVIII, 7. XIX, 4. 12. 16. 18. 20. XXII, 12. XXIX, 6. XXXI, 4 f. XXXVII, 16. 32. XXXIX, 5. B. Jes. XIII, 4. XXIII, 9. XLVII, 4. XLVIII, 2. LI, 15. LIV, 5. Jerj. II, 19. VI, 6. 9. VII, 21. IX, 6. X, 16. XI, 17. 20. 22. XV, 16. XIX, 3. 11. 15. XX, 12. XXIII, 15. 16. 36. XXV, 8. 27 f. Hos. XII, 6. Mich. IV, 4. Zeph. II, 9 f. Besonders ausführlich Amos III, 13. V, 14 ff. 27. Bei Haggai und Sacharjah künstlich gehäuft. Die Form אדני צבאות Jes. X, 16. Die Form אלהים צבאות ist natürlich nur eine sinnlose Redactionsänderung der zweiten Psalmsammlung für יהוה צבאות Ps. LIX, 6. LXXX, 5. 8. 15. 20. (Dreimal sogar יהוה אלהים צבאות).

Digitized by Google

haft erscheinen. Es kommt zuerst zweifellos von den Heerschaaren Israels vor, die Jahves Schlachten schlagen [1]). Und wenn die Poesie Gott schildert, wie er für Israel in den Krieg zieht, sein Schlachtheer mustert, und seine Helden sammelt, so ist man geneigt, an diese Bedeutung zu denken [2]). Aber auch die Gestirne heißen die Heerschaar Gottes, das Heer des Himmels, das von Gott geschaffen, seinem Rufe gehorcht [3]), und seinen Reichszwecken dient. Und es hätte sehr wohl als zweckmäßig erscheinen können, der abgöttischen Verehrung dieses „Himmelsheeres" gegenüber, Gott als den zu bezeichnen, dem es zu gehorchen hat [4]). Endlich erscheinen als Gottes Heerschaaren auch die Engel, die als wohlgerüstetes Heer mit ihren Fürsten und Anführern gedacht werden [5]). Sie fließen im dichterischen Sprachgebrauche gemäß der antiken Vorstellung mit dem Himmelsheere vielfach zusammen [6]), als kosmische Mächte. Und wie „Wagen und feurige Rosse" die Gottgeliebten umgeben [7]), so kann Gott sehr wohl der Kriegsgott dieser himmlischen Schaaren heißen. So kann der Ausdruck anscheinend dreierlei bezeichnen, den Gott der Heerschaaren Israels, den Gott des Sternenheeres, den Gott der Engelschaaren.

Aus dem Alter der vorkommenden Ausdrücke ist eine sichere Folgerung nicht zu ziehen. Höchstens können wir daraus schließen, daß die ursprüngliche Beziehung auf das Sternenheer als solches und auf seine Verehrung unwahrscheinlich ist. Der Ausdruck ist alt, sicher seit Amos gebräuchlich, und die Verehrung des Himmelsheeres in Israel folgt offenbar assyrisch-babylonischen Einflüssen. Wenn also die Gestirne überhaupt in Frage kommen, wogegen doch auch der Plural Zebaoth spricht [8]), so kann das nur dadurch der Fall

---

[1]) z. B. Exod. VII, 4. XII, 17. 41. 51. Num. I, 3. 20. II, 3. 9. 18. X, 14. Ps. LXVIII, 13. 1 Reg. II, 5. Deut. XX, 9 שרי צבאות.

[2]) So 1 Sam. XVII, 45. Ps. XXIV, 8, der Gott der Rüstungen Israels, Gott der Held der Schlacht; Ps. XLIV, 10. LX, 12. CVIII, 12. Du ziehst nicht aus mit unsern Heerschaaren; B. Jes. XIII, 4 Gott der Heerschaaren mustert ein Kriegsheer.

[3]) Deut. IV, 19 (Hiob XXXVIII, 7). Jerj. XIX, 13. XXXIII, 22. B. Jes. XXXIV, 4. XL, 26. (Gen. II, 1. Neh. IX, 6. Ps. XXXIII, 6.)

[4]) Außer den eben angeführten Stellen vgl. für die Verehrung des Himmelsheeres 2 Reg. XVII, 16. XXI, 3. 5. XXIII, 4 f. Das Kämpfen durch die Gestirne Jud. V, 20.

[5]) 1 Reg. XXII, 19. Jos. V, 14. Ps. CIII, 21. CXLVIII, 2. In beiden Stellen ist צבאו zu lesen und eine späte Pluralbildung anzunehmen. (vgl. Ps. LXXXIX, 9 die Ausdrücke קדשים, und סביביו.)

[6]) Hiob XXXVIII, 7. [7]) 2 Reg. VI, 17.

[8]) Die Gestirne sind das Heer Jahve's (Gen. I. II ꝛc.).

Digitized by Google

sein, daß sie mit den andern Elohim als Jahve dienende Mächte erscheinen. Dagegen könnten die irdischen und die himmlischen Kriegsschaaren Jahve's an sich beide gemeint sein. Denn daß die Schaaren Israels als Heere Gottes gedacht wurden, ist nach einer Menge von zwingenden Parallelstellen nicht zu bezweifeln [1]). Israel, das Jahve's Kriege mit Muth und Erfolg führte, sah in seinem Gott auch seinen obersten Kriegsherrn, dem der Heerbann des Volks „zu Hülfe kam", und der mit den Schaaren des Volkes auszog [2]). Aber der Nachdruck, mit dem der Name zur Betonung der Erhabenheit Gottes gebraucht wird, und die absolute Stellung des Wortes Zebaoth [3]) machen es wahrscheinlicher, daß man bei dem Worte nicht in erster Linie an diese irdischen Heere dachte. Das Glaubensauge sah Jahve umgeben von seinen himmlischen Heeren, den feurigen Wagen und Rossen, deren Kriegsfürsten die obersten Engel sind. Wenn das Volk seine Kriege führte, so sah es in seinem Gott den himmlischen Helfer, der mit der Macht seiner überweltlichen Heere den Sieg der Seinen verbürgte. Himmlische und irdische Heere verschmolzen dem Glauben zu einer Kriegsmacht. So hat sich der Name wohl zuerst an die Himmelsheere, die in der Natur waltenden Helden des Himmels, angeschlossen [4]). Damit stimmt auch, daß er besonders gebraucht wird, um Jahve's Erhabenheit den Menschen und Göttern gegenüber zu betonen [5]).

Capitel 28.

Wesen und Eigenschaften Gottes.

Literatur: Diestel Die Heiligkeit Gottes (Jahrbb. für deutsche Theologie 1859. IV. 1. 1 ff.). Die Idee der Gerechtigkeit im A. T. (a. a. O. V. 2. 176 ff. 1860). Alb. Ritschl De ira Dei, Bonn 1859. 8—15.

[1]) 1 Sam. XVII, 45. XVIII, 17. XXV, 28. Jud. V, 23 „Gott der Schlachtreihen Israels, Kämpfe Jahve's". Jerj. XXXII, 18 ist „Gott der Heerschaaren" synonym mit „Held".

[2]) Da der Name mit der Lade Gottes 1 Sam. I, 3. IV, 4 zusammen erscheint, könnte er mit dem ursprünglichen kriegerischen Character dieses Heiligthums zusammenhängen.

[3]) Nie צבאות ישראל.

[4]) Ps. LXXXIX, 6—10. Jes. XXXI, 4 denken Jahve mit seinen Himmlischen herabfahrend.

[5]) Amos III, 13 ff. IV, 13. VI, 8. 14. IX, 5. Jes. II, 12 u. o.

Digitized by Google

F. Weber Vom Zorn Gottes ein bibliſch-theologiſcher Verſuch 1862. Bartholomaei Vom Zorn Gottes (Jahrbb. f. deutſche Theol. 1861. VI. 2). Achelis Verſuch die Bedeutung des Wortes קדוש aus der Geſchichte der göttlichen Offenbarung zu beſtimmen (theol. Studien und Kritiken 1847. 1. 187 ff.). J. Matth. Rupprecht Ueber den Begriff der Heiligkeit Gottes (theol. Stud. und Krit. 1849. 3. 684). Caſpari Ueber das Wort קדוש ישראל vgl. jeſajaniſche Studien (Zeitſchrift für luther. Theol. und Kirche 1844. III. S. 92 ff.). Achelis Ueber den Schwur Gottes bei ſich ſelbſt (theol. Stud. und Krit. 1867. 3). Menken Verſuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der Schrift. A. 3. 1833. S. 58 ff. (Geſ. Schr. VI, 46 ff.). Baudiſſin Studien zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte 1878. H. 2. Heiligkeit Gottes. Oehler (A. 2. Delitzſch) Realencycl. Art. Heiligkeit Gottes.

1) Gott iſt zunächſt Elohim, Gottheit, der Inhaber einer über die Sinnenwelt und ihre Schranken hinausgehobenen Majeſtäts- und Machtnatur. Wer das in der Weiſe unſres Denkens regelrecht und folgerichtig durchführt, der muß Gott von allen Schranken der ſinnlichen Exiſtenz frei denken, ſowohl in ſeinem Sein, alſo als ewig und allgegenwärtig, als in ſeinem Wiſſen, alſo als allwiſſend, als in ſeinem Wollen, alſo als allmächtig. Aber die Religion des A. T. iſt urſprünglich von ſolcher Folgerichtigkeit weit entfernt. Sie hat nur das religiöſe Intereſſe, Gott als den Helfer der Seinen mächtiger, als ſeine Gegner, und von Zeit und Raum in ſeinem Wirken nicht gehindert zu denken. Sonſt wird ſein Walten unbedenklich in der Weiſe des menſchlichen wie ein zeitlich und räumlich beſtimmtes vorgeſtellt und geſchildert. Allerdings hört ſeit dem 8. Jahrhundert die alte Naivität der Sage auf. Aber erſt die ſchriftgelehrte Anſchauung nimmt doch wirklichen Anſtoß daran. Von einem Anfang oder Ende des göttlichen Seins iſt freilich auch in der Sage nirgends die Rede. Aber die Zeit bringt doch Veränderung in das innere Lebens Gottes, wenn er Reue über früheres Geſchehen fühlt[1]). Und wenn Gott „im Garten wandelnd“ erſcheint, wenn Kain vor ſeinem Antlitz flieht, wenn Gott vom Himmel herabſteigt und mit Abraham wandelt, wenn Jaqob ſich verwundert, daß auch in Bethel Gott ſei ꝛc.[2]), ſo erſcheint Gott offenbar nicht im Sinne der Dogmatik allgegenwärtig. Die volksthümliche Auffaſſung hat die Gnaden- und Offenbarungsgegenwart Gottes entſchieden ſehr oft als eine wirkliche Räumlichkeit der göttlichen Gegenwart gedacht. Außerhalb Kanaans ſterben, das iſt für David „ein zur

[1]) Gen. VI, 6.
[2]) Gen. III, 8. IV, 14. 16. XVIII, 21 ff. XXVIII, 16 f.

Digitized by Google

Erde fallen des Blutes fern von Gottes Angesicht“ [1]), und die heilige Lade mit ihren zauberhaften und verhängnißvollen Wirkungen wird offenbar vielfach gradezu mit der göttlichen Gegenwart verwechselt [2]).

So erscheint auch Gottes Wissen nicht unbegrenzt, seine Macht nicht schrankenlos. Die Frage Gottes an Adam „wo bist Du?“ [3]) ließe sich vielleicht auch als bloße Gewissensfrage fassen, und das „Erinnern“ Gottes durch die Festklänge schließt an sich so wenig wie das Gebet Allwissenheit aus [4]). Aber daß Gott sich von der Wahrheit eines Gerüchtes persönlich überzeugen muß [5]), stimmt nicht mit Allwissenheit, daß er vor der Menschen einmüthigem Arbeiten und vor ihrem neuerworbenen Wissen besorgt ist [6]), nicht mit Allmacht zusammen. Nicht der Begriff des Absoluten interessirte die Frömmigkeit, sondern die Macht der göttlichen Persönlichkeit, ihr wirksamer Schutz und ihre wahrhafte Vorsehung. Man sah in der persönlichen Freiheit Gottes gegenüber Zeit, Raum und Creatur die Gewißheit, daß er der schlechthin zuverlässige und durch keine Schranken gehinderte Bundesgott seines Volkes sei. Und wenn man von einer Fortbildung des Gottesbegriffs seit dem 8. Jahrhundert reden will, so darf man dabei durchaus nicht an eine metaphysische Reinigung der Ausdrücke denken. Es bleibt die Naivität und Bildlichkeit der Volksreligion. Nur religiös wird der Glaube an Gottes durch keine Schranken der Welt und keine Feindschaft der Menschen zu hemmendes Wissen und Wirken in immer mächtigerer Weise dem Kleinglauben und Weltsinn entgegengehalten. Sonst wird Gottes Wirken z. B. Habac. III, 3 ff. ebenso frei dichterisch dargestellt wie etwa Psalm XVIII.

In diesem religiösen Sinne aber sieht die Gemeine Gott ohne irgend einen Zweifel als überweltlich an. Er steht über der Zeit. Er heißt Jahve, der da sein wird was er sein wird, d. h. der nach Zukunft und Vergangenheit hin schlechthin nur in sich selbst ruht und aus sich selber stammt, also keinem Schwanken durch die Mächte der Zeit ausgesetzt ist [7]). Ehe die Berge wurden und Erde und Welt geschaffen wurden, ist

[1]) 1 Sam. XXVI, 20 (2 Reg. V, 17).
[2]) 1 Sam. IV, 3—22. V, 3—VI, 19. Wenn das h. Zelt außerhalb des Lagers aufgeschlagen ist, dann ist Gott nicht inmitten seines Volkes Exod. XXXIII, 7. [3]) Gen. III, 9.
[4]) Gen. IX, 15 (Regenbogen). Ex. XII, 23 (Passah). Num. X, 9.
[5]) Gen. XI, 5. XVIII, 21. [6]) Gen. III, 22. XI, 7. [7]) Exod. III, 14.

Digitized by Google

er von Ewigkeit zu Ewigkeit [1]). Er ist derselbe. Also die Weise seines Seins ruht stets in ihm [2]). Er ist der Erste und der Letzte, dessen Tage kein Ende nehmen. Der erste Tag, also die Zeit selbst, geht aus Gottes Willen hervor. Es heißt nicht „im Anfang war Gott", sondern „im Anfang, wo Gott schuf"; also ist Gott die selbstverständliche Voraussetzung jedes Anfangs, den das geschaffne Sein denken kann [3]). Himmel und Erde vergehen. Er bleibt [4]), und er bleibt wie er ist. Er schwört bei seiner Ewigkeit [5]), bei sich selbst und seinem großen Namen [6]). Also ist er das Letzte, Gewisseste, auf das sich alles Sein gründet, der ewige Gott, der von Urzeit wohnt, der die Aeonen ruft von Anbeginn, der ewige König [7]). Ueberhaupt hat die Zeit für ihn nicht die Bedeutung wie für das Geschaffne; tausend Jahre sind vor ihm wie der gestern vergangene Tag [8]). Und er steht über der Zeit als der Unveränderliche; ihn gereut nicht; er bleibt wie er ist [9]).

Er steht über dem Raume. Opfer und Gebet dringen überall zu ihm. Seine Engel finden den Menschen an jedem Orte [10]), im Lande Chaldäa, wie in der pfadlosen Einsamkeit der Wüste. Bei dem Bundesschwur auf einsamer Ebene wird er gegenwärtig gedacht [11]). Also Gott ist so, wie das religiöse Bedürfniß es verlangt, allgegenwärtig, aber nicht im philosophischen Sinne, am wenigsten irgendwie in pantheistischer Weise. Für den Volksglauben verträgt sich seine Allgegenwart sehr wohl mit der Vorstellung von seiner Oertlichkeit im Himmel, in seinem heiligen Palast [12]), und mit der Gewohnheit der Frömmigkeit, ihn in besondrer Weise an die Stätten seiner Heilsoffenbarung gebunden zu denken, an seinen Kerubenthron, an die heilige Lade, an seinen heiligen Berg, an das Land seines Eigenthums, an den Garten von Eden [13]). So heißt Gott auch in später

---

[1]) Ps. XC, 2. CII, 27. Hiob XXXVI, 26. B. Jes. XL, 28.
[2]) הוּא. [3]) Gen. I, 1. 5. A (Q.). [4]) Ps. CII, 27.
[5]) Deut. XXXII, 40. Num. XIV, 21. 28.
[6]) Jerj. XXII, 5. XLIV, 26. XLIX, 13. LI, 14. vgl. Am. IV, 2. VI, 8. VIII, 7. Jes. LXII, 8.
[7]) B. Jes. XL, 28. XLI, 4. LVII, 15. Jerj. X, 10; vgl. Dan. VII, 13. 22 „der Alte der Tage", und unbestimmte Ausdrücke wie Ps. LV, 20. XCIII, 2. [8]) Ps. XC, 4.
[9]) Num. XXIII, 19. Ezech. XXIV, 14. Sach. VIII, 14 f. Mal. III, 6. Thren. V, 19. vgl. Ps. XC, 4. CII, 26—28. 1 Sam. XV, 29.
[10]) z. B. Gen. VIII, 20. XII, 1. XVI, 7. XXIV, 12 ff. Jud. VII. XIII.
[11]) Gen. XXXI, 50. [12]) Ps. XI, 4. XVIII, 7 (II, 4). 2 Sam. XXII, 7. vgl. 1 Reg. VIII, 32. 36. [13]) Jos. IV, 9. 18. VII, 6. 1 Sam. V, 3—VI, 19. 2 Sam. VI, 7—11. Ps. XV, 1 u. o.

Digitized by Google

dichterischer Sprache noch der „Kerubenthroner“ [1]). Seine heilige Stadt, sein Tempel, seine heilige Lade sind es, wo er wohnt [2]). Von dort sich entfernen heißt „von Gottes Antlitz fortgehen“ [3]). Im Rauschen der Bäume hört David das Nahen Gottes [4]). Und wie das Auge um ihn zu suchen sich unwillkürlich zu den lichten Räumen des Himmels emporhebt, so spricht die volksthümliche dichterische Sprache bis in die späteste Zeit von dem Himmel als Gottes Sitz [5]), von seinem heiligen Palaste dort [6]), von dem Orte von wo er auszieht [7]). Auf leichter Wolke naht er dem Lande Aegypten Jes. XIX, 1. Er erhört aus seinem Himmel, und sendet Hülfe aus seinem Heiligthume, aus Zion [8]); er wohnt in der Höhe, und wohnt in Zion [9]). Und diese Ausdrücke sind keineswegs bloß symbolisch gemeint. Aber die Propheten haben doch ohne Zweifel religiös den Gedanken an eine durch Naturverhältnisse beschränkte Gegenwart Gottes völlig überwunden. Gott wohnt in Israel durch Gnadenoffenbarung. Wenn es den Bund bricht, so ist kein Gott in Zion. Verhängnißvoller Aberglaube ist es, ohne Bundestreue doch auf Gottes Gegenwart zu bauen [10]). Und wenn auch der Tempel Gottes Haus ist, und seine Augen über ihm Tag und Nacht offen stehen, Gott ist nicht an ihn gebunden. Wohl wohnt dort sein Name. Aber Himmel und Erde fassen ihn nicht, geschweige denn ein Haus [11]). Der Himmel, wo er in seinem heiligen Palaste wohnt, faßt ihn so wenig wie die Erde; er ist nur wie der Thronstuhl, dessen Fußschemel die Erde ist [12]). Gottes Gegenwart durchdringt allen Raum [13]). Die Keruben, die ihn tragen, haben ihre Angesichter nach allen 4 Weltgegenden gewendet

---

[1]) 2 Reg. XIX, 15. Jes. XXXVII, 16.
[2]) Amos I, 2. Jes. VIII, 18 (XII, 6). XXXI, 9. V. Jes. LX, 13. Ps. XIV, 7. XXVI, 8. XLVI, 5. XLVIII, 2. CXXI, 1 ꝛc. Joel IV, 16. 21. (Mich. VII, 14 ist nicht von Gottes Wohnen auf Karmel geredet, sondern von Israels Weiden auf den fetten Karmeltriften vgl. Deut. XXXIII, 28.) Num. XIV, 42. [3]) 1 Sam. XXVI, 19. V. Jes. XXVI, 17.
[4]) 2 Sam. V, 24. [5]) z. B. Thren. III, 50. Ps. XXXIII, 13 ff.
[6]) Jes. VI, 1 ff. Hab. II, 20. V. Jes. LXIII, 15.
[7]) Mich. I, 3. Deut. XXVI, 15. V. Jes. XXVI, 21. Sach. II, 13. Ps. XXXIII, 14. [8]) Ps. XX, 3. vgl. 7.
[9]) Ps. LXVIII, 17. vgl. Jes. XXXIII, 5.
[10]) Jerj. III, 16. VII, 4 ff. 12 ff. VIII, 19. Mich. III, 11. vgl. Deut. I, 42. V. Jes. XLVIII, 2.
[11]) 1 Reg. VIII, 27 ff. (31. 38. 44. 48. vgl. 12 f.). IX, 3 (vgl. Jes. XVIII. 7. Deut. XII, 5. 11. XVI, 6. 11. 15).
[12]) 1 Reg. VIII, 27 f. V. Jes. LXVI, 1.
[13]) Amos IX, 2 ff. (Ps. CXXXIX, 7—12. 1 Reg. VIII, 27. Ueberall ist sein Antlitz, sein Geist).

Digitized by Google

(Ezech. I. X). Er ist ein Gott, der nahe ist und fern zugleich [1]). Er umschließt mit seinem Geiste das werdende Weltall, durchdringt mit seinem lebenzeugenden Worte die Unermeßlichkeit der Räume [2]). Seine Herrlichkeit füllt Erde und Himmel. Eine besonders klare und lehrhafte Beschreibung der Allgegenwart Gottes bietet der späte Psalm CXXXIX [3]).

Raum und Zeit beschränken Gottes Wissen nicht. Nicht als ob er keines Mittels zum Erkennen bedürfte. Vielmehr heißt es ganz concret „seine Augen sehen Alles". Aber doch so, daß Gegenwart und Zukunft, innres Leben und äußerliche Ereignisse, Verborgenes, wie was vor Zeugen geschah, ihm offenbar sind. Darauf ruht der uralte Glaube an Wahrsagung, Weissagung und Entscheidung durch das Loos. Darauf der Glaube an die Lenkung der Geschichte Israels. Gott weiß voraus, was Abraham thun und was ihm begegnen wird; er weiß, daß sich Pharao gegenüber den göttlichen Thaten verstocken wird, daß Moses zum Retter seines Volkes taugt [4]). Gott ist der Herzen und Nieren Prüfende [5]). Er kennt wie Abgrund und Todtenreich so auch das Herz des Menschen [6]). Er weiß die Gedanken, gute wie böse [7]); er erwägt die verborgensten Thaten, erhört das Gebet [8]). Aus dem Eintreffen der Weissagung beweist der Prophet des Exils, daß Gott das Kommende kennt, ehe es eintrifft [9]), daß während die Götzendiener ungewarnt von den Ereignissen überrascht werden, Israel als des weltlenkenden Gottes Volk sie vorher erfahren hat [10]). Gott sieht herab in das Menschengewühl [11]); er kennt vor des Menschen Entstehung sein Wesen und seinen Beruf [12]). Der Mensch sieht das Aeußerliche, Gott sieht die Herzen [13]). Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören, der das Auge gebildet, nicht

[1]) Amos IX, 2 ff. Jerj. XXIII, 23 f. [2]) Gen. I.

[3]) 2 ff. (hier sind Gottes Geist, also seine Lebensmacht, und sein Antlitz, also seine persönliche Aufmerksamkeit auf die Welt, als Vermittlungen dieser Allgegenwart gedacht).

[4]) z. B. Gen. XV, 13 ff. Exod. III, 19. IV, 14. VII, 4. XI, 1 ff.

[5]) Ps. VII, 10. XI, 4.

[6]) Prov. XV, 3. 11. XVII, 3. XX, 12.

[7]) Gen. III, 11. IV, 6. VI, 5. 9. 13. VII. 1. 2 Sam. VII, 20 ꝛc.

[8]) z. B. Gen. XVIII, 15. XXIV, 12 ff. 1 Sam. II, 3.

[9]) B. Jes. XLI, 22. 26. XLV, 19 ff. XLVIII, 16.

[10]) B. Jes. XLI, 22 f. XLII, 9. XLIII, 9—12. XLIV, 7. 26. XLVI, 10. [11]) Ps. XXXIII, 13 ff. [12]) Jerj. I, 5.

[13]) 1 Sam. XVI, 7. 1 Reg. VIII, 39. Ps. XXXVIII, 10. XLIV, 22. Prov. XXIV, 12.

Digitized by Google

sehen?[1]) Kurz Gott weiß Alles[2]), und Alles deutlich und genau[3]). Diese Allwissenheit findet in Psalm CXXXIX ihren entschiedensten Ausdruck. Weder die Enden des Himmels, noch die Tiefen des Todtenreichs, weder Licht noch Dunkel bergen vor Gottes Wissen, weil auch die Nacht vor ihm Licht ist.

Vor Allem aber kennt der Glaube aller Zeiten des A. T. einen Gott, dessen Macht von keinen Schranken der Creatur gehemmt wird. Er ist der Gott der Wunder, der alles Vorhandene nach seinem Willen bewegen und Neues nach seinem Rathschluß hervorrufen kann. Die Schöpfung der Erde und ihrer Bewohner, die große Fluth, der Untergang Sodoms, die Besiegung Aegyptens und Kanaans predigen seine Macht über Natur und Menschen[4]), predigen den Helden, der Wagen und Reiter in das Meer werfen kann[5]), der lebendig macht und tödtet, zur Hölle hinabsteigen läßt und heraufführt[6]), dessen eigenstes Wesen es ist, Hohes niedrig und Niedriges hoch zu machen[7]). Seine Macht preist die Natur, wenn Sonne und Sterne auf sein Wort ihre Bahn gehen, wenn seine Stimme, der Donnerhall, Alles in staunendem Beben verstummen läßt[8]). Seine Hand ist nicht zu kurz zu helfen; der den Mund schuf, kann auch reden machen; er kann Leben geben und Leben versagen als der freie Herr der Welt[9]). Diese göttliche Allmacht weckt in David die heldenmüthige Sicherheit[10]). Sie ist Israels Zuversicht; denn „jene von Wagen, diese von Rossen, wir vom Namen unsres Gottes rühmen“[11]). Der Glaube an sie klingt uns aus den Gottesnamen der poetischen Sprache entgegen, wenn Gott der Starke, der Mächtige, der Schöpfer Himmels und der Erde heißt. Gottes Wort hat die Welt hervorgerufen, so daß sie gut ward, also seinem Willen entsprach[12]). Er ist der unwiderstehliche Gott, dem Nichts entfliehen kann[13]), der die Berge bildete und den Wind schuf, die Morgenröthe zu Finsterniß

---

[1]) Ps. XCIV, 9.
[2]) Jerj. XI, 20. XII, 3. XVI, 17. XVII, 9 f. XVIII, 23. XX, 12. XXIII, 23 f. XXXII, 19. Ezech. XI, 5. Sach. IX, 1. Hiob XI, 11. XXVI, 3 ff. XXXIV, 21 ff. Prov. V, 21. Ps. XXXIII, 15 ꝛc.
[3]) Hos. V, 3.
[4]) Gen. II. III. VI. VII. XIX. Exod. XII—XV. Jos. I, 3—5. X, 11 ff. ꝛc.
[5]) Exod. XV, 1. 3. [6]) 1 Sam. II, 6.
[7]) 1 Sam. II, 4 ff. [8]) Ps. VIII. XIX. XXIX.
[9]) Gen. XXX, 2. Exod. IV, 11. Prov. XX, 12. 1 Sam. XIV, 6. 2 Reg. V, 7. [10]) Ps. XVIII. 1 Sam. XIV, 6. XVII, 37. 45. 47.
[11]) Ps. XX, 8. [12]) Gen. I, 31. Ps. XXXIII, 6.
[13]) Hiob XII, 14—21.

Digitized by Google

macht und einhertritt auf der Erde Höhen [1]), der tödtet und lebendig macht [2]), der Held und Machtgott, der furchtbare Gott [3]). Er ist der Wunderthäter [4]). Sein Wort kommt nicht leer zurück, wie Schnee und Regen nicht wieder zum Himmel aufsteigen, ohne die Erde befruchtet zu haben [5]). Wenn der Mensch kleinmüthig verzagt, so wird ihm diese Allmacht Gottes zur Beschämung und Stärkung in das Gedächtniß gerufen. Wenn er auf eigne Stärke sich verläßt, so beugt ihn diese Predigt in den Staub vor dem Allmächtigen, vor dem die Heidenländer wie Stäubchen der Waagschale, wie Tropfen am Eimer sind [6]). Keine Weisheit, kein Verstand und Rath helfen gegen den Herrn. Alles was er will, das thut er [7]), und alles Gelingen kommt nur von ihm [8]). Während die Götzen weder Gutes noch Böses thun können, macht er Gutes und Böses, schafft Finsterniß und Licht [9]). Und diesen Gott der Macht predigt ebensowohl die Natur in ihrer Herrlichkeit, die sein Werk ist [10]), als die wunderreiche Geschichte seines Volkes, in der er sich als den Allmächtigen erwiesen hat, der alle Ereignisse der Welt zu seinen Zielen wendet [11]).

2) Dieser mächtige und weltgebietende Gott ist zugleich alles Vertrauens und aller Liebe werth und die Quelle des Guten und Gerechten. Das alte Volk wird wie seine semitischen Brüder ohne Zweifel neben der gerechten und gütigen Gesinnung seines Gottes auch die unberechenbare Laune und Leidenschaft des schrankenlosen Selbstherrn vorausgesetzt haben. Und etwas davon ist auch in der höher entwickelten Religion immer zu spüren, vor Allem in der Auffassung des göttlichen Zornes. Aber mehr und mehr, vor Allem

---

[1]) Amos IV, 13. V, 8. Nah. I, 3 ff. B. Jes. XL, 25 f. XLII, 5. XLIV, 25. XLV. 12. 18. XLVIII, 13. LI, 13. Hiob XXVI, 5 ff.

[2]) Deut. XXXII, 39. Hos. XIII, 14. B. Jes. LXVI, 1. 9. Sach. XII, 1.

[3]) Jes. I, 24. X, 21. 23 ff. Jerj. XXXI, 35. XXXII, 17. 27. XLIX, 19. L, 44. Deut. VII, 21. [4]) Jerj. V, 22. 24. XXXII, 20. Hiob V, 9 ff. IX, 4 ff. 10 ff. XXXVII, 14. Joel II, 26.

[5]) B. Jes. LV, 10 f. LIX, 1 (1 Sam. XIV, 6. Num. XI, 23).

[6]) Solche Stellen z. B. B. Jes. XL, 15—24. XLIII, 13. XLV, 1. L, 2. LI, 7 ff. Sach. VIII, 6. Ps. LXXIV, 16 ff. LXXXIX, 9 ff.

[7]) B. Jes. LV, 8 ff. Ps. CXV, 3.

[8]) Jerj. XXXII, 17 ff. B. Jes. XIV, 24. 27. XL, 29 ff. Sach. X, 3 ff.

[9]) Amos III, 6. B. Jes. XLI, 23. XLV, 7. LIV, 16.

[10]) Jerj. V, 22. X, 10. 12. XIV, 22. XXVII, 5. B. Jes. XL, 12. L, 2 f. LI, 15. Hiob V, 9 ff. IX, 4 ff. XI, 7 ff. XXXIV, 13. XXXVI, 27 bis XXXVII, 24. Ps. XXIV, 1 ff. XXXIII, 6. 7. CIV.

[11]) Deut. X, 21. XI, 3. XXVI, 8. XXIX, 2. XXXII, 12 ff. B. Jes. XIV, 27. LI, 2. 9. Jerj. X, 6 f. XXXI, 8 ff. Ps. LXVI, 5 ff. LXXIV, 12 ff. LXXVII, 15—21. LXXVIII, 4 ff. CXXXV, 8 ff.

Digitized by Google

seit den großen Propheten, ist doch Gott für Israel mit dem sittlichen Ideale identisch geworden, ausgestattet mit allen Eigenschaften, die einem vollkommenen und vortrefflichen Menschen in Gesinnung und Handeln zukommen. Die religiöse Absicht der Schriftsteller seit dem 8. Jahrhundert ist stets, die vollkommne Güte, Treue und Weisheit Gottes zu betonen. Dabei kommt es natürlich mehr auf das an, was von Gott erzählt, als was über ihn gelehrt wird.

Die erste Eigenschaft der sittlichen Vollkommenheit ist die Gerechtigkeit[1]), nach der Gott den sittlichen Maaßstab in seiner Weltregierung ohne Furcht, Parteilichkeit und Eigennutz verwirklicht. Das Wort צדיק kommt überhaupt nicht oft von Gott vor[2]), und bezeichnet ihn dann als den Hort der sittlichen Weltordnung, dessen sich die Frommen gegenüber den mächtigen Frevlern getrösten[3]). So preisen ihn Ps. XVII, 1. 2. Prov. XV, 25. 29. XVII, 15 als den Feind des Unrechts und den Erhörer der Frommen. Den Glauben an Gottes Gerechtigkeit soll der Fromme festhalten trotz allem Schein des Unrechts[4]). Sie ist die Bürgschaft für den Sieg der Rechtsordnung in der Welt[5]) und verwirklicht das Heil der Frommen[6]). So sind Jahve's Zebaoth seine Gerechtigkeitserweisungen als Bundesgott, d. h. seine Heilsthaten[7]). Auch Ps. XXXVI, 7 ist die Gerechtigkeit Gottes, die „hoch ist wie Berge Gottes", die helfende, deren der Fromme sich getröstet, und wechselt mit Gottes „Güte" ab[8]). So wird in vielen Stellen die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Güte zusammengestellt, weil der dem Bunde Getreue von beiden gleichmäßig Heil hoffen darf[9]). An sich folgt aus der „Gerechtigkeit" Gottes nicht die Anerkennung menschlicher Gerechtigkeit. Diese entspringt vielmehr aus Gottes Gnade. Aber wenn der Fromme es mit Gottlosen zu thun hat, wenn Israel mit den Heiden-

[1]) צדק, צדקה (Der Zustand, welcher der Norm entspricht).
[2]) Exod. IX, 27 steht es einfach von dem „Rechthaben im Streite".
[3]) Ps. VII, 10. 18 (V. 12 ist wohl nach V. 9 zu übersetzen „dem Gerechten Recht schaffend"). XI, 7. XVIII, 21.
[4]) Jerj. XII, 1. Hiob.
[5]) Zeph. III, 5. V. Jes. XLII, 21. Ps. CXIX, 137. CXXIX, 4.
[6]) V. Jes. XLV, 21. Ps. LXIX, 28. CXLIII, 11.
[7]) Jud. V, 11. Mich. VI, 5. 1 Sam. XII, 7. V. Jes. XLV, 24. Ps. CIII, 6.
[8]) V. 11. vgl. Ps. V, 9. XLVIII, 11. LXXI, 2. CXIX, 40. 149. CXLIII, 1. 11. CXLV, 7. Jerj. II, 35.
[9]) Hos. II, 21. Mich. VII, 9. Ps. VI, 2. XXII, 32. XXXV. 28. XXXVI, 7. XL, 10 f. XLVIII, 11. LI, 16. LXXI, 1. LXXXIX, 15. CXLV, 7 (Prov. XXII, 23. Ps. XXXI, 24 ꝛc.). Jerj. X, 24 f. stehen Gerechtigkeit und Güte parallel dem Zorne gegenüber. Interessant ist V. Jes. XLV, 21. vgl. Zach. IX, 9 (צדיק ונושע, צדק ורוכב).

Digitized by Google

völkern in Streit liegt, dann verlangt Gottes Gerechtigkeit selbstverständlich, daß dem Frommen sein Recht gegen die Frevler werde [1]). Der Prophet Habaquq versteht es nicht, wie der Gott, der mit seinen reinen Augen Frevel nicht ansehen kann, es dulden kann, daß der rohe Völkerbezwinger, der Chaldäer, Menschen die besser als er sind, unausgesetzt plündern darf I, 12 ff. Und ebenso liegt es in Gottes Gerechtigkeit, daß er sein Versprechen einlöst und zu seinen Verheißungen steht (Deut. XXXII, 4. Zeph. III, 5. B. Jes. XLII, 6. XLV, 13. LXIII, 1. Zach. VIII, 8. Neh. IX, 8). Ein Gegensatz zu der Güte Gottes liegt nach altt. Glauben niemals in seiner Gerechtigkeit. Gott ist als der Gerechte der Weltrichter, vor dem der Frevel zu Grunde geht [2]), der sich durch Gerechtigkeit heiligt und seine Gerechtigkeit durch Strafgericht zum Ausdrucke bringt [3]). Aber darin liegt gerade der Frommen Zuversicht.

Dieser Glaube liegt der ganzen Geschichtsauffassung Israels zu Grunde. Von der Sintfluth bis zum Untergange Kanaans erweist Gott sich als den, der Recht und Sittlichkeit nicht ungestraft verletzen läßt, und seinen Willen, wenn er nicht freiwillig verwirklicht wird, mit seiner Allmacht als Richter verwirklicht. Er ist der „Bluträcher" [4]), der nicht ungestraft und unschuldig sein läßt [5]). Sein Wille ist mit den großen Ordnungen des Rechtes und der Sitte unzertrennlich verbunden. Weil er Israels Gott ist, soll das Volk das Recht nicht beugen und verletzen [6]). In den Zehngeboten stellt er die großen Marksteine der Gerechtigkeit gegen den Nächsten für alle Zeiten in Israel fest [7]). Er kann nicht die Person ansehn, nicht Unschuldige mit Schuldigen vertilgen, weil er der Weltrichter, also die letzte Quelle alles Rechts und aller Sittlichkeit ist [8]). In seinem ganzen Verfahren gegen das Volk hat er sich überall dem Recht gemäß und seinen Versprechungen und Ordnungen getreu gezeigt. Er ist mit dem Gütigen gütig, mit dem Fehllosen fehllos, mit dem Reinen rein, mit dem Verkehrten verkehrt [9]), d. h. er ist das lebendige Maaß der sittlichen Ordnung. Er haßt den Frevler [10]).

[1]) Ps. XCVI, 10. XCVIII, 9.
[2]) Ps. IX, 5. 8. 9. 17. L, 6. XCVI, 13. Deut. XXXII, 4.
[3]) Jes. V, 16. X, 22 f.
[4]) Gen. XLII, 21. Lev. XVIII, 25. Ps. IX, 13.
[5]) Exod. XX, 7. XXXIV, 7. Num. XIV, 18. Besonders bei Ezechiel III, 16 ff. XIV, 9. 23. XVIII, 1 ff. XXXIII, 10 f. [6]) Lev. XXIV, 22.
[7]) Exod. XX. Deut. V. [8]) Gen. XVIII, 23 ff. Deut. X, 17.
[9]) Ps. XVIII, 26—28. [10]) Ps. XI, 5. (Hos. XIV, 10. Gerade sind Gottes Wege und Gerechte gehen auf ihnen; doch Frevler straucheln darauf.)

Digitized by Google

Allerdings scheint manche der alten Erzählungen des A. T.'s damit nicht zu stimmen. Und die um reine ethische Begriffe wenig bekümmerte Art der hebräischen Volksstimmung soll nicht geleugnet werden. Das gilt z. B. von der einseitigen Bevorzugung der Bundesfreunde, auch wo sie Unrecht haben[1]). Aber nach der Vorstellung des antiken Rechtes hat der Bundesgenosse doch in der That andre Ansprüche, als der Fremde. Und die Gerechtigkeit fordert, daß Gott seine Verheißungen erfüllt. Was uns also hier befremdet, das hat in den Augen der Erzähler jedenfalls Gottes Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt[2]). Man hat sich ferner daran gestoßen, daß Gott Israel ein Land giebt, das im Besitze Andrer ist. Aber nach dem A. T. ist die Schuld dieser Landesbewohner voll[3]). Gott als der Herr aller Erde kann zurücknehmen was er gab. Seine Bundesverpflichtungen zwingen ihn, dieses Land dem Samen Abrahams zu geben. Und auch Israel soll von diesem heiligen Lande Jahve's „ausgespieen werden", wenn es die Sitten Kanaans annimmt[4]). Es ist ja eine ewige Wahrheit, „daß ein immer tiefer in Spaltungen und sittliche Verkehrtheit versinkendes Volk . . . vor einem andern Volke erliegen muß, in dem eine einmüthige Kraft eines göttlichen Mächten vertrauenden und so höher strebenden Lebens eben aufgeht" (Ewald). Allerdings haben erst die Propheten seit Amos die Gerechtigkeit Gottes in ihrer vollen Reinheit erfaßt, wenn sie predigen, daß er auch sein Volk um der Idee des Guten willen in das Gericht hingiebt. — Auch die Entwendung der ägyptischen Gefäße soll im Sinne des A. T.'s die Gerechtigkeit Gottes nicht schädigen[5]). Gott, der Lenker der Weltgeschicke, fügt es nach seinem längst verkündigten Rathschlusse, daß Israel aus dem Lande ungerechter Frohnarbeit nicht ohne einen Arbeitslohn entlassen wird. Also wirkt hier Gottes Gerechtigkeit im Einklange mit seiner Bundesliebe[6]). Der Vorgang selbst erscheint von Seiten Israels als eine einfache Entlehnung, die von den Aegyptern in Furcht vor den Wundern Jahve's gewährt wird. Daß sie zur Beraubung wird, ist Schuld der Aegypter, von denen der Friedens-

[1]) z. B. Gen. XII, 17. XX, 3 ff.

[2]) de Wette „es ist nicht aus unreinen Begriffen von Gott, sondern aus einem ungebildeten ästhetisch-moralischen Gefühle zu erklären; die Moralität ist nach dem Geiste der Zeit und Theokratie zu beurtheilen."

[3]) Gen. XV, 16. [4]) Lev. XVIII, 27 ff. Deut. VIII, 19 f. Num. XXXIII, 56. [5]) Exod. III, 22 ff., vgl. Ewald a. a. O. II, 87. Schröring (Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche II, 1850. S. 284 ff.).

[6]) Gen. XV, 14. Exod. III, 21.

Digitized by Google

bruch ausgeht. — Auf der gewissen Ueberzeugung von Gottes Gerechtigkeit ruht die Stimmung der frommen Gemeine. Sie weiß, auch wo ein Mensch zu Gottes Gunsten von Recht und Wahrheit abweichen wollte, würde Gott das nicht annehmen, sondern ihn im Gegentheil bestrafen. Den Lenker der Welt kann keinerlei Furcht oder Hoffnung zu parteiischem Urtheile bewegen [1]). Er, der selber der Quell alles Rechtes ist [2]) und es im Weltgerichte durchsetzt [3]), der Gott des Rechtes [4]), will nicht den Unschuldigen richten um der Sünde seiner Väter willen, sondern einem Jeden selbst die Entscheidung für sein Schicksal anheim stellen [5]). Er beurtheilt jedes Ding nach seinem Werthe, und läßt kein Unrecht als Recht hingehen oder ungestraft bleiben [6]). Gott erhört Niemand, der beim Beten in seinem Herzen unrechte Pläne hegt [7]).

Mit der Gerechtigkeit zusammen bilden Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit [8]) die sittliche Voraussetzung des Vertrauens. Gott ist der feste Grund aller Zuverlässigkeit, der deßhalb bei sich selbst schwört [9]). Er löst sein Wort unfehlbar ein. Er giebt das Land der Verheißung und erweckt Könige wie er sie versprach [10]). Er giebt dem Abraham gegen Hoffnung den verheißenen Erben von der Sarah [11]). Er führt wie er verheißen das Volk durch Moses mit Wundern und starker Hand nach Kanaan [12]). Daß „ihn Etwas was er gethan hat gereut", soll nicht seiner Zuverlässigkeit Abbruch thun, sondern sagen, daß er dem Veränderten gegenüber grade weil er innerlich wahr ist, nicht der Gleiche bleiben kann. Mit dem Verkehrten handelt er verkehrt [13]). Er ist wahrhaft; was er sagt, ist wirklich sein Wille [14]). Auf diese Treue und Zuverlässigkeit weisen die Gottesmänner sehr häufig hin [15]), vor Allem in den Zeiten der Noth, wo sie den

---

[1]) Hiob XIII, 6—12. 16 (XXII, 2—4. XXXIV, 12. XXXV, 2 ff.).
[2]) Ps. XCIX, 4. [3]) Deut. X, 17. Ps. LXXV, 3.
[4]) Jes. XXX, 18. B. Jes. XXXV, 4. LIX, 16 ff. Deut. X, 18.
[5]) Ezech. XVIII, 24—27.
[6]) Hos. XIV, 10. Jes. III, 13. Zeph. III, 5. Nah. I, 2. Jerj. IX, 24. XI, 20. XII, 1. XX, 12. XLVI, 28. Ezech. VII, 4. 9. 27. VIII, 18. IX, 10. Deut. X, 17. XXVIII, 1. 15. Joel IV, 2 ff. Thren. I, 18. Ps. I. XCVI, 13. [7]) Ps. LXVI, 18.
[8]) אמונה (Deut. VII, 9 נאמן . אמן festigen) und אֱמֶת. (Zu dem Worte vgl. de Lagarde Mittheilungen I. 105.) [9]) Gen. XXII, 16 ꝛc.
[10]) Vgl. Gen. XII. XV. XVII. [11]) Gen. XVIII, 9 ff.
[12]) Vgl. Exod. III, 6 ff. VI, 2 ff. [13]) Gen. VI, 6. Ps. XVIII, 26 f. (Num. XXIII, 19. 1 Sam. XV, 22. 29. 2 Sam. XXII, 26 f.)
[14]) 2 Sam. VII, 28 (seine Worte rein Ps. XII, 7); er haßt Falschheit Prov. XV, 26. vgl. Exod. XXXIV, 6.
[15]) vgl. z. B. für אמת Ps. XIX, 10. XXXI, 6. LIV, 7. LXXI, 22.

Digitized by Google

Glauben des zweifelnden Volkes wecken und stärken sollen. Auf Gottes Treue verläßt sich der Fromme in der Noth, und hofft daß Gott sie, wie einen Engel, vom Himmel herabsende, daß sie ihn leite und sein Schild sei [1]). In ihr liegt die Bürgschaft, daß der Bundestreue sich der Bundesverheißungen getrösten kann, weil Gott des Bundes nicht vergißt [2]). Gottes Rede ist rein. Er ist der Fels, auf den man bauen kann [3]). Er ist der allein vollkommen reine. Denn mit dem Maaßstabe seiner Augen gemessen sind auch Gottes vertrauteste Diener, sind auch die Himmel, nicht rein, geschweige die Creatur des Staubes [4]). Darum ist das Gesetz, als Offenbarung seines Willens, makellos, unabänderlich und lauter, das Gewisse, an das man sich bei allem Schwanken der irdischen Dinge und bei aller Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß halten kann [5]). Gerechtigkeit und Zuverlässigkeit sind natürlich in vielen Fällen gleichbedeutend oder ergänzen sich [6]). Sie machen den Mann zum Gegenstande berechtigten Vertrauens.

b. Aber sie müssen mit „Güte" verbunden sein [7]), damit man völliges Vertrauen haben kann. Und Israel glaubt fest an seines Gottes Güte [8]). Es empfindet sie keineswegs wie einen Gegensatz zu seiner Gerechtigkeit. Der wäre kein „gerechter Mann", der nicht auch wohlwollend wäre, bereit zu nützen und zu helfen, und wenn nöthig auch verzeihbare Fehler zu entschuldigen. Aber die Güte ist doch schlechthin frei und geht über alles Recht hinaus. Der Gott, der Alles „um seinetwillen schafft" (Prov. XVI, 4) erbarmt sich „wessen er will [9]). Seine Güte ist die Quelle alles Segens. Aus ihr stammt die Schöpfung der Welt, und ihre Freude und Schönheit predigen davon. Aus ihr stammt des Menschen Herrlichkeit, den sie zu der höchsten Stufe des geschaffnen Seins,

---

XCI, 4. CXI, 7. CXLVI, 6, — für אמונה Thren. III, 23. Deut. VII, 9. XXXII, 4. Ps. XXXIII, 4. XCVIII, 3, — zusammen Ps. XL, 11. 12.

[1]) Ps. XLIII, 3. LIV, 7. LVII, 4. 11. XCI, 4. XCVIII. 3.

[2]) Deut. IV, 31. VII, 9. Hos. XII, 1. Ps. XL, 11. LXI, 8. LXXXIX, 15.

[3]) Prov. XXX, 5. Deut. XXXII, 4. 15. 18. 30. 37. Nah. I, 7. B. Jes. XXVI, 4. XL, 8. Ps. XXVIII, 1. CXLIV, 1 ff.

[4]) Hab. I, 13. Hiob IV, 18. [5]) Ps. XIX, 8. 10. XCIII, 5. CXIX, 86. 89—91. 142. 160. 172. Koh. XII, 13.

[6]) z. B. Ps. XXXVI, 6 ff. XCVI, 13. CXIX, 138. CXLIII, 1.

[7]) 2 Sam. XV, 20. Exod. XXXIV, 6. Dem Schwachen gegenüber ist חסד Mitleid, רחמים (Adjectiva חסיד und רחום) Gen. XLIII, 14. 30 (vgl. חמלת ד Gen. XIX. 16. Deut. X, 18 Güte gegen Waisen, Wittwen, Fremde).

[8]) 2 Sam. XXIV, 14. [9]) Exod. XXXIII, 19.

Digitized by Google

zum Bilde Gottes erhoben hat. Der Kinder unmündiges Lallen muß eine Macht werden, Spötter und Ungläubige von ihrer Thorheit zu überzeugen [1]).

Allerdings hat die Religion Israels in ihren Anfängen sicher die Güte Gottes nicht in der Weise aufgefaßt, wie das Christenthum, wenn es von Gottes Vaterliebe spricht. Sie hat gewiß zunächst nur an eine gütige Gesinnung gegen sein Eigenthumsvolk gedacht. Der Gott Israels fordert rücksichtslose Austilgung seiner Feinde. Das menschliche Erbarmen wird zum Frevel, wo es die Gebannten schont. Der Gott, der die Schlachten Israels kämpft „unter den Helden", und die Züge des furchtbaren Hebräergottes noch nicht abgelegt hat, ist zunächst weit entfernt von dem, „der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt" [2]). Und ganz überwunden ist das im A. T. niemals. Der Nachdruck fällt immer darauf, daß Israel Gottes Güte erfahren hat. Der Bund mit den Vätern und mit Moses ist ein Werk des Erbarmens und der Liebe [3]), eine Adoption [4]). Auf Grund dieser Erwählung erfährt Israel eine besondere Bundesliebe, die als solche einseitig sein muß. Es ist Gott eine Herzenslust, Israel Gutes zu thun [5]). Tausendfach läßt er seine Güte nachwirken [6]). Er hat ohne Verpflichtung oder Bedürfniß Israel mit Heil überschüttet [7]). Die größte Liebe unter Menschen, die Liebe des Vaters zum Sohne [8]), des Gatten zu seinem Jugendweibe [9]) ist ein Sinnbild für Gottes Liebe zu Israel. Ja alle Erdenliebe ist schwach gegen die höchste Gottesliebe: „kann auch ein Weib ihres Sohnes vergessen, sich nicht zu erbarmen über ihres Leibes Kind? Und ob sie desselben vergäße, — ich will Deiner nicht vergessen" [10]). So preist Israel Gottes Güte in tausendstimmigem Lobliede [11]).

Aber diese Güte Gottes gegen Israel wird doch in der späteren

---

[1]) Ps. VIII, 3 ff. XIX, 1 ff. [2]) Jos. VI, 17. VII, 12 f. 24 f. XI, 20. Jud. II, 2. 1 Sam. XV, 2 ff. XXVIII, 18. 1 Reg. XX, 42.
[3]) Exod. III, 6 f. Jud. III, 9. X, 10 ff. 2c. [4]) Exod. IV, 22. 23.
[5]) Jerj. XXXII, 41. [6]) Deut. V, 10. VII, 9.
[7]) B. Jes. XLVIII, 11. [8]) Hos. XI, 1. Deut. XXXII, 6. 10. XXXIII, 3. Jes. I, 2. B. Jes. XLIII, 6. XLIV, 24. LXIII, 16.
[9]) Hos. I—III. Ezech. XVI. XXIII.
[10]) B. Jes. XLIX, 15 (Jerj. XXXI, 3. Deut. IV, 31).
[11]) Ps. V, 8. XXIII, 1 ff. XXV, 6. XXXI, 8. 17. 22. XXXVI, 6. 8. 11. XL, 11. XLII, 6. XLVIII, 10. LI, 3. LIX, 17. LXVI, 20. LXXXVI, 5. CXVIII. CXIX, 76. 124. CXXX, 7. B. Jes. LIV, 8. 10. LXIII, 7. (Besonders betont Hosea die Eigenschaften des Gemüths bei Gott II, 14. 21. 23. VII, 13. XI, 1. 8. XIII, 14. XIV, 5.

Digitized by Google

Zeit nicht mehr als eine zufällige oder willkürliche Stimmung empfunden, wie das Alterthum sie gedacht haben mag, solange es die Verbindung Gottes mit seinem Volke aus natürlichen Verhältnissen ableitete. Sie ruht im Wesen der göttlichen Persönlichkeit selbst. Tausend Generationen thut er wohl und zürnt nur bis in das dritte und vierte Glied [1]). Bei ihm ist viel Güte [2]). Der Fromme bekennt: ich bin zu geringe aller Güte und Treue, die Du an mir gethan hast [3]). Gottes Herz wallt über, Gutes zu thun [4]). Er ist gegen die Schwachen liebevoll und mitleidig [5]). Er heilt die kranken Herzen und sammelt die Thränen der Noth in seinen Schlauch, damit sie nicht vergessen werden. Er liebt Wittwen und Fremdlinge; der Verwaiste findet bei ihm Erbarmen [6]). Arme und Elende, die aus tiefer Noth rufen, hört er gern [7]). Und von seinem Volke fordert er selbst Güte und Mitleid und ermahnt dazu durch den einfachen Hinweis „ich bin Jahve“ [8]). Die Gemeine des zweiten Tempels hat offenbar bei aller Furcht vor Gott diese Güte als die stärkste bestimmende Macht in ihm empfunden [9]), und sie auf seine Schöpferstellung, also im Grunde auf universalistischen Boden, gegründet. Gott kann das Verderben derer nicht wollen, die er geschaffen hat; den Armen und Leidenden zu helfen ist der Trieb seines Herzens [10]). Er giebt den harrenden Geschöpfen Speise und Trank, und sie preisen ihn dafür [11]). Alle Menschen ohne Unterschied empfangen die Gaben, die Gottes milde Hand ausgestreut hat [12]). Ja das Buch Jona lehrt geradezu, daß Gott auch der Heidenwelt gegenüber nichts Andres wollen kann, als Leben und Glück, daß er Erbarmen fühlen muß mit seinen Geschöpfen [13]). Das Wort „Liebe“ selbst kommt im

---

[1]) Exod. XX, 5 f. [2]) Exod. XV, 13. Num. XIV, 18. Ps. VI, 5. XIII, 6. 2 Sam. XXIV, 14. Jud. II, 18; „ihn gereut des Uebels“, Joel II, 13.
[3]) Gen. XXXII, 10. vgl. XXIV, 12. 27. Exod. XXXIV, 6.
[4]) Hos. XI, 8. Jerj. XXXI, 18 ff. (טוב Ps. CXVIII ꝛc.).
[5]) רחום וחנון B. Jes. LIV, 7. 10. LXIII, 7. Jerj. XXXIII, 26. Joel II, 13. Deut. IV, 31.
[6]) Deut. X, 18. XXIV, 13. Ps. X, 14. XIV, 6.
[7]) Ps. XLIV, 27. LXXXVI, 5. CXXVI, 5. CXXX, 7. CXLV, 18 ꝛc.
[8]) Deut. X, 18. XXIV, 17. XXVII, 19. Jes. I, 17. Sach. VII, 10. vgl. Exod. XXII, 21 ff. Lev. XIX, 9 ff. 14. XXIII, 22.
[9]) Ps. CIII, 8. 17. CXVIII, 1. CXLV, 8. Joel II, 13. Jon. IV, 2. Thren. III, 22. Mich. VII, 18.
[10]) B. Jes. LVII, 16. Deut. X, 18. (Gen. I. II.)
[11]) Hiob XXXVIII, 41. Ps. CIV, 11 ff. 27 f. CXXXVI, 1—9. CXLV, 15. CXLVII, 9. [12]) Ps. CIV, 14 ff. CVII, 36 ff.
[13]) Jon. IV, 10 f. (Ruth II, 20). Das schöne Wort 1 Reg. XIX, 11. 12.

Digitized by Google

A. T. von Gott nur bei einem späten Schriftsteller vor und als Bezeichnung seiner besondren Bundesliebe zu Israel, deren natürliche Kehrseite der Haß gegen die feindlichen Völker ist[1]).

c. Das Bild des vollkommenen persönlich-sittlichen Lebens Gottes vollendet sich in dem Begriff seiner *Weisheit*[2]). Sie wird natürlich im Alten Testamente dem Schöpfer, Weltlenker und Gesetzgeber immer beigelegt. Aber ausdrücklich hat sich mit ihr erst die Spruchweisheit Israels beschäftigt, und hat allmählig an sie einen Ideenkreis geschlossen, der auf hebräischem Boden der philosophischen Speculation am nächsten verwandt ist. Sowohl die wundervolle Ordnung der Natur, die Gott geschaffen hat[3]), als die Vollkommenheit sittlicher Ordnungen, die in seinem Gesetze zu bewundern ist, predigen[4]), daß er die vollkommenste Einsicht, das vollkommenste Maaß und die vollkommensten Zwecke in sich trägt. Seine Weisheit giebt allein den Schlüssel zum Verständnisse der Welt und des Menschen. Die Weisheit, die dem Menschen die richtige Einsicht in den göttlichen Zusammenhang der Dinge und die wahre Lebenskunst[5]) verleiht, ist nicht auf menschlichem Boden gewachsen, und ist nicht schwankend oder von bedingtem Werthe, wie alle bloß menschlichen Dinge. Sie ist eine *wahrhafte unzerstörbare Macht*. Dem Menschen ist sie nicht durch eigne Geistesthätigkeit zugänglich, sondern nur durch Gottesfurcht[6]). Sie ist das schlechthin höchste Gut. Alle Schätze der Erde und des Abgrunds sind ihr nicht zu vergleichen[7]). Denn sie ist nichts Andres als die *Weisheit Gottes selbst*, als der Inhalt seines eignen bewußten Lebens, als das ewige Maaß, für das und aus dem alles geschaffne Sein ist.

So wird die Weisheit Gottes *personificirt*, zunächst offenbar in freier dichterischer Thätigkeit, wie auch ihr Gegenbild, die Thorheit,

---

daß Gott nicht im Erdbeben oder im Gewittersturm, sondern in dem stillen Säuseln sich offenbart, hat schwerlich sittliche Bedeutung.

[1]) Mal. I, 2 f. אהב (Prov. III, 12. Deut. VII, 8. 13). Doch zeigen Stellen wie Gen. XXIX, 31 und Prov. XXX, 23, daß der Ausdruck „Haß", aus dem Sprachgebrauche der Polygamie entnommen, nicht feindliche Gesinnung, sondern Zurücksetzung bedeutet.

[2]) Vgl. *Bruch* a. a. O. S. 123 ff.

[3]) Hiob IX, 4. XII, 13. XXXVIII, 2 ff. Jerj. X, 12. B. Jes. XL, 13. 28. Gen. I. Ps. XIX, 1 ff. CIV, 24. [4]) Deut. IV, 8. Ps. XIX, 8 ff.

[5]) Prov. VI, 1—11. XXII, 26. XXIII, 1 ff. XXVI, 17. vgl. XXIV, 17 f. XXV, 21 ff. Hiob XXVIII, 28. (Jes. XXVIII, 23—29: Ordnung und Maaß auch in den Dingen des gewöhnlichen Lebens stammen aus Gott.)

[6]) Hiob XXVIII, 28. [7]) Prov. II, 4. III, 13 ff. IV, 5 f. VIII, 11 ff. 19. Hiob XXVIII, 15 ff.

Digitized by Google

persönlich handelnd dargestellt wird [1]). Eine Seite des wirkenden göttlichen Wesens wird wie ein selbstthätig handelndes Wesen dichterisch geschildert. Und ich kann mich nicht davon überzeugen, daß sich noch innerhalb des Canon Anspielungen auf einen Zusammenhang dieser Weisheit mit dem philosophisch-religiösen Begriffe des „Gottessohnes" [2]) oder des Urmenschen [3]) finden. Aber einestheils ist die ganze Schilderung nach der Weise orientalischer Poesie sehr anschaulich geworden. Die Weisheit hat einen Geist und ein Wort. Sie wechselt als Subject ganz gleichbedeutend mit Gott ab [4]). Andrerseits liegt dem orientalischen Geiste, der vorwiegend auf Anschauung gerichtet ist, der Uebergang von einer Personification zu einem wirklichen selbstständig persönlichen Leben viel näher als uns. So liegt hier allerdings der Ausgangspunkt folgenreicher Gedanken: daß das bewußte und wollende göttliche Leben auch aus Gott hervortretend als selbstthätiges Gott gegenüber gedacht werden kann, daß es die Grundlage für das Dasein und die Fortdauer der Welt bildet, und ihr einen göttlichen Lebensinhalt giebt, und daß es wirklichen bleibenden Ausdruck in der nach Gott geordneten Weise des menschlichen persönlichen Lebens findet. Das treibende Interesse in diesem Theologumenon ist ein religiöses: sich des göttlichen Werthes der Gemeine des Gottesreiches bewußt zu werden. Nach dieser Lehrbildung war die Weisheit vor der Welt bei Gott, von ihm als das Erste hervorgerufen, d. h. der erste gegenständliche Ausdruck seines Wesens und Willens. Gottes Zwecke mit der Welt und Menschheit erscheinen als gleichbedeutend mit seinem eignen ewigen Zwecke [5]). Sie ist seine Throngenossin und Gesellin [6]). Durch sie schuf er die Welt [7]); durch sie leitet er sie [8]). Sie spielt vor Gott auf dem Erdboden und ihre Herzensfreude ist an den Menschenkindern [9]). So tritt sie denn zu den Menschen, redet sie an

---

[1]) z. B. Prov. IX, 13.

[2]) So möchte Ewald Prov. XXX, 4 deuten. Aber das „wer ist sein Sohn" ist doch offenbar in der Weise des Sprichworts ohne Nachdruck gesagt.

[3]) So wollen Oehler und Dillmann Hiob XV, 7 verstehen. Aber der erste Mensch ist dort offenbar nicht mit der vorweltlichen Weisheit gleichbedeutend gedacht, sondern nur nach der Vorstellung, daß die menschliche Erfahrung um so größer ist, je weiter sie zurückreicht, als der Inhaber der tiefsten Einsicht gesetzt.

[4]) Prov. I, 23. 25. 30. (Mit dem Worte חכמה wechseln ab בינה Prov. I, 2 f., תבונה Prov. II, 2 f. (Ps. CXLVII, 5.) דעת Prov. II, 10. מזמה Prov. II, 11.)

[5]) Prov. VIII, 22. Hiob XXVIII, 23 f. [6]) Prov. VIII, 30.

[7]) Prov. III, 19 f. VIII, 22 ff. 27 ff. 30. Hiob XXVIII, 23 ff. vgl. Jerj. X, 12. Ps. CIV, 24. [8]) Jerj. LI, 15. [9]) Prov. VIII, 31.

Digitized by Google

als beste Freundin, überredet sie zu dem Wege, auf dem das Leben zu finden ist und ladet sie ein zu dem Herrenmahle [1]). Kurz sie will Gestalt gewinnen, Fleisch werden in dem sittlich-religiösen Leben der Menschheit. Und zugleich ist sie das ausschließliche Eigenthum Gottes. Er allein kennt ihre Wege und versteht sie völlig; er allein ist der schlechthin weise [2]).

Zusatz. Die Schriftgelehrsamkeit hat diese Seite der Lehre von Gott in theologischer Weise auszubilden versucht. Die noch canonisch gewordenen Bücher nach Esra bieten allerdings keine nennenswerthe Weiterbildung des Gedankens. Die Weisheit bei Qoheleth [3]) ist nach dem ganzen antitheologischen Character des Buches nicht speculativ, sondern rein practisch aufgefaßt. Desto bedeutsamer wird diese Speculation in den „apokryphischen" Büchern, vor Allem in der eigentlichen alexandrinischen Religionsphilosophie. Ihre große Wichtigkeit für die Lehrgestaltung des Christenthums mag eine etwas genauere Darlegung entschuldigen. Im Buche Baruch wird die Weisheit ähnlich wie Prov. VIII dichterisch geschildert. Sie wohnte bei Gott und ward an Israel verliehen. So ward sie auf Erden gesehen und wandelte unter den Menschen [4]). Im Buche Jesus Sirach nach seiner jetzigen griechischen Gestalt und vorzüglich im Buche der Weisheit Salomo's neigt die Schilderung immer stärker von der bloßen Personification zur Hypostasirung hinüber. Freilich wo die eine aufhört und die andre anfängt, wird in Büchern rednerischer Sprache aus dem Orient immer schwer zu bestimmen sein. Die Weisheit ist von Ewigkeit bei Gott, seine Thrangenossin, Mitwisserin seiner Gedanken [5]). Sie ist ein Ausfluß Gottes und seiner Herrlichkeit [6]), die Ausstrahlung seines ewigen Lichtwesens [7]), der Spiegel seiner Macht und Güte [8]). Sie ist eine, und kann doch Alles, sie bleibt in sich und erneuert Alles [9]). Sie ist glänzend und unbefleckt [10]), hat einen vernünftigen, heiligen, eingebornen . . . guthandelnden, menschenliebenden, in sich sichern und ruhenden, allmäch-

---

[1]) z. B. Prov. IX, 2 ff. vgl. VIII, 17.
[2]) Jes. XXXI, 2. Hiob XII, 13 f. Ps. XXXIII, 11. Jerj. LI, 17.
[3]) Koh. II, 13 f. IV, 13. VII, 12. 20. VIII, 1 ff. IX, 13 ff. X, 2 ff. 10 ff. [4]) Baruch III, 28 ff. 36 ff.
[5]) Jes. Sir. I, 3 ff. Sap. Sal. VIII, 3 f. IX, 4. 9. (μετά, πάρεδρος, μύστις, συμβίωσιν ἔχουσα). [6]) Sap. Sal. VII, 25 (ἀπόῤῥοια, ἀτμίς).
[7]) Sap. Sal. VII, 26 (ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου).
[8]) Sap. Sal. VII, 26 (εἴσοπτρον, εἰκών). [9]) Sap. Sal. VII, 26.
[10]) Sap. Sal. VI, 12.

Digitized by Google

tigen, Alles überschauenden Geist [1]). Sie ist beweglicher als alle Bewegung [2]). Sie ist vor Allem geschaffen [3]), und rühmt sich in Gottes Gegenwart vor seinen Mächten [4]); sie ist überall [5]). Sie ist das Princip der Schöpfung, vor Allem der Menschenschöpfung; denn sie hat einen menschenliebenden Geist [6]). Sie ist die Künstlerin der Welt, von Gott über seine Werke ausgegossen [7]). Sie ist das Princip der Erlösung. Sie ladet Redliche zu himmlischen Gütern [8]), macht ihre Liebhaber zu Gottessöhnen [9]), sucht die ihrer werth sind [10]), steigt in die Seelen der Gottesmänner herab und macht sie zu Gottesfreunden und Propheten [11]). Sie ist das göttliche Offenbarungsprincip, das im heiligen Volke Ruhe sucht und Wohnung findet, also gleichsam an der heiligen Stätte des Gottesdienstes als Priester dient [12]). Sie wird mehrfach mit dem Geiste Gottes [13]) und, was besonders wichtig ist, mit dem Worte Gottes zusammengestellt [14]), das als die allerwirksamste Kraft der göttlichen Offenbarung erscheint, als Manna sättigt, als Schlange heilt und als Wolkensäule dem Heere Israels voranzieht. Bei Henoch werden verwandte Gedanken in Verbindung mit dem Messias gebracht, in dem der Geist der Weisheit wohnt [15]).

Im eigentlichen Hellenismus bei Philo ist diese Lehre nicht ohne sichtbare Einwirkung der stoischen und platonischen Schulweisheit ausgebildet. Bei Philo ist der Gottesbegriff zum schlechthin geistigen reinen Sein abgeschwächt [16]). So bedarf es zur Erklärung der Welt und der Offenbarung Gottes in ihr einer Vermittlung durch die göttlichen Kräfte (Ideen), die als gütige und als richtende das göttliche Wesen nach Außen hin offenbaren [17]). Ihre Zusammenfassung ist „das Wort", der Logos, wie Philo lieber statt Weisheit sagt, schon

---

[1]) Sap. Sal. VII, 22 ff. (*νοερόν, ἅγιον, μονογενές, λεπτόν, πολυμερές, ὀξύ* ꝛc.). [2]) Sap. Sal. VII, 24. [3]) Jes. Sir. I, 4. 7 ff. XXIV, 9.
[4]) Jes. Sir. XXIV, 1 ff. [5]) Jes. Sir. XXIV, 4—9.
[6]) Jes. Sir. XXIV, 5 ff. XLII, 21. Sap. Sal. VII, 22. IX, 2. vgl. I, 6.
[7]) Jes. Sir. I, 2 ff. Sap. Sal. VII, 21.
[8]) Jes. Sir. IV, 12. VI, 24 f. XV, 2 ff. XXIV, 18—31 (nach diesen hungert und dürstet man immer aufs Neue, vgl. die Reden Jesu nach Matth. XI, 27 ff.). [9]) Jes. Sir. IV, 10. [10]) Sap. Sal. I, 4. 6. VI, 16.
[11]) Sap. Sal. VII, 27. X, 1 ff. 21. XI.
[12]) Jes. Sir. XXIV, 7 ff. Sap. Sal. X, 1 ff. XI.
[13]) Sap. Sal. I, 4 f. IX, 17.
[14]) Jes. Sir. XXIV, 3 f. Sap. Sal. XVI, 12. 26. XVIII, 15. vgl. VI, 11 f. VII, 22 f. IX, 1. cf. 2. [15]) Henoch XLII, 1 ff. XLIX, 3.
[16]) ed. Frankf. 816 C. 916. 950. 1045 B. 1046. 1048 D. 1087 A. 1103. vgl. 74 B. 600 C. 815 C. E. 916 B. 1150 und oft. Unvermischbar mit anderem Sein 329 C. 479. 518. 805 B. 948. 1087 C.
[17]) 139 A. 345. 504 D. 1048 D. 1150 (*κόσμος νοητός*). (Henoch LXXI, 3.)

Digitized by Google

der männlichen Form wegen, und vor Allem um an griechische Gedanken anzuschließen [1]). Der Logos also ist einerseits der im Nus Gottes ruhende Gesammtinhalt der Gedankenwelt Gottes, vergleichbar dem λόγος ἐνδιάθετος in des Menschen Seele. Andrerseits ist er das Heraustreten dieses Inhalts als Offenbarung, vergleichbar dem λόγος προφορικός, in dem der Gedankeninhalt zum Ausdruck kommt [2]). So ist er die Zusammenfassung der göttlichen Ideen, ihr Ort, und die Zusammenfassung der göttlichen Kräfte, der Erzengel [3]). Ein Leben außerhalb Gottes kann nur durch diesen Logos entstehen. Deßhalb ist er der Baumeister der Welt [4]), der Zertheiler, der das Princip der Form und Ordnung in die lebens- und ordnungslose Masse des Chaos bringt [5]). Und er ist zugleich das Ideal der Welt, wie der Gedanke des Kunstwerkes in des Meisters Seele liegt, ehe er im Stoff ausgeprägt wird [6]). Vor Allem ist er das Ideal und deßhalb das Ziel des Menschen, also der Idealmensch, nach Gottes Bild, von dem Gen. I redet [7]). Er ist auch das Princip der Offenbarung und Erlösung. Nur durch ihn besteht die Welt vor Gott. Denn ohne ihren göttlichen Gedankeninhalt wäre sie unberechtigt. Also ist er der versöhnende Hohepriester des Alls [8]). Und überall wo sich in der Heilsgeschichte versöhnende und erlösende Kräfte regen, da sind sie Offenbarungen des Logos. Er war Melchizedek, war der Baumeister der Stiftshütte, der Fels in der Wüste, das Manna ꝛc. [9]) Er wird zuletzt wieder das heilige Volk in seine Ruhe führen als übermenschliche Engelgestalt [10]). Aus diesen Gedanken erklären sich alle Ausdrücke, die Philo vom Logos gebraucht. Der Logos ist natürlich nicht als Person im modernen Sinne des Wortes gedacht, aber als selbstständige Kraft und Macht. Er heißt das Haus Gottes [11]), der Engelfürst [12]), Abbild und Ausstrahl Gottes, Stempel seines Wesens [13]), unfaßbar und unermeßlich wie Gott [14]), untheilbar [15]), der zweite Gott [16]), der Unterherrscher Gottes [17]). Er verbürgt als Hoherpriester

[1]) 176 E. 48 A. 458 B. 508 C. 498 D. 1103 B.
[2]) 513 A. 672 C. [3]) 4. 5. 341 B. 509 B. 600.
[4]) Die einzelnen Ideen sind die Strahlen, er die Strahlengesammtheit 6 A. 92 A. 416 C. 452 B. 466 D. 513 B. 823 C. [5]) Vgl. N. 4.
[6]) 1248 D. 4. 817 B. 1150 B. [7]) 341. [8]) 466 B. 509 B.
[9]) 75 C. 76 E. 80. 92 A. 93 A. 162 D. 176 E. 179 C. 218 A. 438 D. 470. 507 B. [10]) 937 A. [11]) 389 B. 418 A.
[12]) 341 B. 509 B. 600 D. [13]) 6 C. 80 C. 600 D. 823 C.
[14]) Der erstgeborne Sohn 140 E. 298 B. 329 C. 341. 93 B. 452. 466 C. 497 D. 1046 D. E. [15]) 513 B. [16]) 599. 600 D. (ed. Mg. II. 625.)
[17]) 398 B. 466 C. 600 E. (79 A. σκία).

Digitized by Google

der Welt ihren Zusammenhang mit Gott, und verbürgt Gott den bleibenden Werth der Welt. Er steht also in der Mitte als fürbittend für die Welt[1]). Er ist in dieser Welt der Regent und Steuermann, der Wagenlenker der göttlichen Kräfte und der Kampfrichter[2]). Er führt die Menschheit, die zu ihm geschaffen ist, besonders das Volk des Heils, offenbarend zu dem Ziele der Verwirklichung seines Wesens in der Menschheit. So ist im Grunde Alles, was von Kräften des Heils in der Menschheit waltet, dieser Logos selbst in seinen Wirkungen. Die Weiterbildung ähnlicher Gedanken im palästinensischen Judenthume in den Begriffen der Jeqara, Memra, Schechina[3]) und im Adam Qadmon braucht hier nur angedeutet zu werden.

3) Wir haben unter den „sittlichen" Eigenschaften Gottes seine Heiligkeit[4]) nicht mit erwähnt, weil das Wort nach dem Sprachgebrauche des A. T. überhaupt nicht eine einzelne Seite seiner Gesinnung ausdrückt, sondern den Gesammteindruck beschreibt, den die Frömmigkeit von Gottes Verhältniß zu der Creatur gewinnt. Während man früher in der Heiligkeit Gottes die Wahrung des göttlichen Wesens gegen das Böse, also seine sittliche Erhabenheit sah, soll nach Dieſtel und Achelis Gottes Heiligkeit seine unmittelbare Offenbarungsverbindung mit Israel, d. h. ein ausschließendes „Eigenthumsverhältniß" bezeichnen, also nicht ein Ausdruck für seine unnahbare sittliche Majestät, sondern eine Bezeichnung für sein inniges Verhältniß zu Israel sein. Einseitig ist das übertrieben bei Menken[5]) „durch die Heiligkeit wird nicht nur und nicht so sehr die ganze unerreichbare Vollkommenheit und Herrlichkeit Gottes ausgedrückt, worin er über alle Vortrefflichkeit aller Geschöpfe unendlich erhaben ist, sondern vielmehr Gottes herablassende Gnade, Gottes sich selbst erniedrigende Demuth, die Selbsterniedrigung Gottes in Liebe". Aber diese Ansicht hat nur ein scheinbares Recht. Das Wort heilig kommt im A. T. weitaus am häufigsten von dem Volke, seinen Gebräuchen und seinen gottesdienstlichen Einrichtungen vor. Und diese sind durchaus

---

[1]) 466 B. 509 B. [2]) 398 B. 466 C. 600 E. [3]) Pirke Aboth 3. ubi sedent duo qui legem tractant, Schechina cum illis est.

[4]) קדוש. Davon קדש, נקדש, התקדש. Sprachlich hängt es mit קדר, חדר, חדש ꝛc. zusammen, und bezeichnet wohl das abgegrenzte. Der Gegensatz zu קדוש ist nicht טמא, sondern חל *xolvov* Lev. X, 10 (wie טמא zu טהור). 1 Sam. XXI, 5. Ezech. XXII, 26. [5]) Mit Berufung auf Ps. XXII, 4. XXXIII, 21. CIII, 1 ff. CV, 3. Hos. XI, 9.

Digitized by Google

nicht nach ihrem eignen Inhalt heilig, sondern weil sie als Gott zugeeignet aus dem profanen Gebrauche entnommen, sacra, sind. Zwar eignen sich nur reine Dinge dazu; aber heilig (taboo) sind sie doch nur als Gott ausschließlich zustehend. Ob durch ein Natur- oder ein Geschichtsverhältniß, das ist an sich ohne entscheidende Bedeutung. Und das so häufige Wort „heiligen" bezeichnet einfach „zu religiösem Gebrauche" oder „zu Gottes Eigenthume" „weihen", im Gegensatz zum „Gemeinen, Profanen". Durch Gottes Herrlichkeit wird das Stiftszelt „heilig", durch Opfer wird der Altar „geheiligt". Ein „Heiligthum" [1]) ist die zu Gottes Gebrauch ausgesonderte Stätte oder das seinem Gebrauche geweihte Geräth. Heilig wird eine Sache, indem sie Gott zugeeignet wird, und um so heiliger, je unmittelbarer sie in Gottes Gebrauch übergeht. So sind die Gott ganz ausschließlich zustehenden Dinge „Allerheiligstes". Soweit hat Diestel völlig Recht, wenn er sagt: „Heiligkeit ist kein Stoffbegriff, sondern ein Verhältnißbegriff". Die „Heiligen" sind die Gott Geweihten, Gott Dienenden, im Himmel und auf Erden [2]). Israel ist ein heiliges Volk, weil es „Volk des Eigenthums" ist, und insbesondere ist der Priester innerhalb dieses Volkes „heilig" [3]). Und diese „Heiligkeit" Israels fordert natürlich sinnliche und sittliche Enthaltung von Allem, was einem diesem (sittlich-gedachten) Gott geweihten Volke nicht geziemt [4]). Auch da genügt diese Erklärung, wo die Poesie des A. T. von Gottes heiligem Arm, Namen, Palast, Himmel ꝛc. redet. Denn das soll diese Gegenstände nur als ihm zugehörig und an der unantastbaren Majestät seines Wesens theilnehmend bezeichnen [5]). Auch von den Stellen, in denen Gott selbst heilig genannt wird, ließen sich manche so erklären. Selbst wenn Gott „der Heilige von Israel" heißt, oder ohne Nachdruck „der Heilige" genannt wird [6]), könnte möglicherweise die Ausschließlichkeit seines Verhältnisses zu Israel bezeichnet werden sollen, also eine feierlichere Form für den Namen „Gott

[1]) מִקְדָּשׁ. Im übertragenen Sinne Ps. LXXIII, 17.
[2]) Sach. XIV, 5. Ps. XVI, 3. XXXIV, 10. Hiob V, 1. XV, 15.
[3]) Exod. XIX, 5 f. Lev. XX, 7. XXI, 8. 15. XXII, 9. 16. 32.
[4]) z. B. cultische Unzucht Am. II, 7. Dämonisches Lev. XI, 44. XX, 6 f. 25 f. XXI, 8. Moralisch Num. XV, 40.
[5]) z. B. Ps. III, 5. XI, 4. XX, 7. vgl. d. Concord. zu קדשׁ und קדשׁי. Die Stelle 1 Sam. II, 2 ist noch ganz ohne Nachdruck gebraucht: „Gott ist der unvergleichliche".
[6]) vgl. z. B. B. Jes. XL, 25. Ps. XXII, 4. Hab. I, 12. III, 3. Auch die Inschrift Eschmunazars nennt die Götter „heilig". Corp. Insc. S. III, 9. 22.

Digitized by Google

Israels" vorliegen. Aber wenn schon in solchen Fällen diese Erklärung nur nothdürftig genügt und der Nachdrücklichkeit des Wortes nicht gerecht wird, so führt die große Mehrzahl der Stellen, in denen Gott heilig heißt, nothwendig zu einer inhaltvolleren Auffassung. Wenn Gott bei seiner Heiligkeit schwört [1]), so muß es sich doch um etwas handeln, was sein eignes einzigartiges Wesen bezeichnet. Wenn die Creatur vor Gottes Nähe bangt, weil er heilig ist, wenn der Heilige von Israel mit einer Flamme verglichen und seine furchtbar-unvergleichliche Majestät betont wird [2]), so muß das Wort den Abstand Gottes von der Creatur, die verzehrende Majestät seines Wesens ausdrücken sollen. Und wenn das Gesetz auf die Aussage „Gott ist heilig" die Forderung der Heiligkeit des Volkes gründet, und zwar so daß sich eine bestimmte Art des sinnlichen und sittlichen Volkslebens daraus ergiebt [3]), so kann das doch nicht so verstanden werden: „Ihr sollt mein sein, denn ich bin Euer". Denn dabei bliebe der Inhalt der Forderung ganz unerklärt. So muß die Heiligkeit Gottes im A. T. das wesenhafte Verhältniß des Gottes von Israel zu aller Creatur, besonders zu den Menschen bezeichnen. Sie wird in den ältesten Zeiten der Ausdruck für die verzehrende Herrlichkeit des semitischen Gottes gewesen sein, des schrecklichen Gottes, der vernichtet, was ihm naht, und tödtet was ihm geweiht wird [4]). Jedenfalls war sie zunächst kein sittlicher, sondern ein sinnlicher Begriff. Feuer und Licht erscheinen als die angemessenen Offenbarungsformen des heiligen Gottes [5]). Die Creatur als solche muß vor ihm vergehen. Eine Nichtbeachtung oder Verletzung der göttlichen Heiligkeit zieht den „Zorn Gottes" und damit die Vernichtung des Geschöpfes nach sich [6]). Gott ist der über die Welt unvergleichlich erhabene, der seine jeder Vermehrung entzogene Majestät bewahrt, seine einzigartige Hoheit jeder Verkennung und Verletzung entzieht [7]), und menschlich Er-

---

[1]) Amos IV, 2. [2]) 1 Sam. II, 2. VI, 20. Jes. VI, 3 ff. X, 17.
[3]) Lev. XI, 44. 45. XIX, 2. XX, 7. 26. XXI, 8. (Num. V, 3.)
[4]) Er ist es vor dem man sich „scheuen" soll (פחד) Jes. VIII, 13 ff. Er ist ein unnahbarer furchtbarer Herr, leicht verletzt und gereizt, Unheil drohend. (1 Sam. XXVI, 19. 1 Reg. XII, 15. XXII, 20 ff. Amos III, 6. vgl. Exod. XXXIII, 20. Jud. XIII, 22. Jes. VI, 5.) Das פחד entspricht dem sacer esto der Römer (Exod. XXIX, 37. XXX, 29. Lev. VI, 11. 20; vgl. Jos. VI, 17 f.). Auch Exod. III, 5. 1 Sam. VI, 20 (Ps. CXI, 9) zeigen die Verwandtschaft von „heilig" und „furchtbar" [נורא Gen. XXVIII, 17].
[5]) Exod. III, 5. Jes. X, 17. [6]) 2 Sam. VI, 6 ff.
[7]) B. Jes. LVII, 15.

Digitized by Google

habenes und Stolzes in den Staub beugt [1]). Und Alles was sein Eigenthum ist, das ist gewissermaaßen mit „todtbringendem Fluidum" geladen und gefährdet den, der es anfaßt [2]). So sollte gewiß auch der Name „Heiliger von Israel" Gott nicht bloß als den Gott Israels, sondern als den unnahbar Erhabenen bezeichnen, dessen Israel sich getrösten mag, wenn auch die Welt ihm widerspricht, und vor dem es sich fürchten muß, wenn es ihm ungetreu ist. Der Ausdruck hat einen ähnlichen Nachdruck, wie wenn Gott der Fels, oder das Licht heißt [3]). Und je klarer Israel Gott von der Welt getrennt dachte, desto mehr ward das Wort gebräuchlich, um seine Erhabenheit und Majestät zu bezeichnen [4]). Eine solche Bedeutung des Wortes ergiebt sich überall, wo das Wort „heilig" mit Nachdruck von Gott gebraucht wird. Er wohnt hoch und heilig; er ist der treue Heilige [5]). Ein unreines, zum Abfall geneigtes Volk kann ihm nicht dienen, weil er heilig ist, also das Ungeweihte verzehrt [6]). Gott heiligt sich, d. h. er offenbart die unvergleichliche Majestät seines Wesens, und er verlangt, daß man ihn heiligt, d. h. diese einzigartige Majestät anerkennt [7]). Er heiligt sich in Israel, indem er gegenüber der feindlichen Heidenwelt die Unantastbarkeit seines Wesens zeigt, aber auch indem er in Israel die Verletzung seiner Rechte ahndet und rächt. So ist seine Heiligkeit des Volkes Trost und Hoffnung, und zugleich der Grund heiliger Furcht für die Frevler [8]). Gottes Name soll in Israel geheiligt, also

---

[1]) Jes. II, 12 ff. Ezech. XVII, 24. XXI, 31. XXXI, 14. XXXIV, 16. Hiob V, 11—16. Ps. CXXXVIII, 6. Joel II, 20 (נפי).

[2]) Jede Berührung seiner Heiligthümer durch Ungeweihte bringt den Tod Lev. X, 2 ff. Num. I, 51. 53. III, 10. 38. IV, 15. 20. 1 Sam. VI, 20.

[3]) z. B. Jes. X, 17. (vgl. חרם Jos. VI, 18. VII, 12.)

[4]) Jes. VI, 3. VIII, 13. XXIX, 23. B. Jes. XL, 25. Hiob VI, 10 נקדש. חסקדש. Ezech. XX, 41. XXVIII, 25. XXXVI, 23. XXXVIII, 16 ff. XXXIX, 27.

[5]) Hos. XII, 1. Prov. IX, 10 sogar in Pluralform. So Hiob VI, 10. B. Jes. LVII, 15. Ps. XCIX, 5. 9. Auch 1 Sam. VI, 20 soll das Wort jedenfalls „unnahbar, furchtbar" bedeuten.

[6]) Jos. XXIV, 19.

[7]) Deut. XXXII, 51. Jes. VIII, 13.

[8]) Exod. XV, 11. Hab. I, 12. Jes. V, 16. Ezech. XXXVIII, 16. 23. XXXVI, 23. vgl. 1 Sam. VI, 20. Lev. X, 3. Jos. XXIV, 19. Schwer verständlich ist Hosea XI, 9, wo Gott spricht „nicht will ich thun meines Zornes Gluth, nicht wieder Ephraim vernichten. Denn Gott bin ich und nicht Mensch, in Deiner Mitte heilig; nicht will ich kommen auszutilgen". Wellhausens Uebersetzung „zwar heilig in Deiner Mitte, aber nicht gewillt Dich auszutilgen" würde die Schwierigkeit wegräumen, scheint mir aber dem Wortsinn Gewalt anzuthun. Und aus Gottes Heiligkeit abzuleiten, daß

Digitized by Google

in seiner Majestät geachtet werden [1]). Er heiligt sich durch Recht, d. h. er wahrt im Gerichte das Ansehen seiner unantastbaren Persönlichkeit [2]). Und wenn nach dem Propheten die Seraphim singen „heilig heilig heilig ist Gott", so sprechen nach dem Psalm die Göttersöhne im himmlischen Palast „Herrlichkeit" [3]). Heilig und herrlich, sich heiligen und verherrlichen, können geradezu zusammenfallen, weil sich in beiden die Majestät Gottes der Welt gegenüber zeigt und bewahrt.

Damit haben wir den Ausdruck berührt, in dem das gesammte altteſtamentliche Bild des göttlichen Wesens wie in einer Lichtglorie ruht, die göttliche „Herrlichkeit" [4]). Israel hat mit diesem Worte zunächst die wirkliche Lichtgegenwart Gottes bezeichnet, die den Gottbegnadigten in furchtbarer Hoheit und Majestät erscheint [5]), und noch bei Ezechiel und bei A (D.) kommt das Wort in dieser Bedeutung vor [6]). Aber meistens bezeichnet es später die eigenartige Majestät seines offenbarten Wesens, die von der Creatur Anerkennung und Verehrung verlangt. Sie verkündigt nach Ps. XIX ein Tag dem andern und eine Nacht der andern, in einer Predigt, die gehört wird, so weit die Enden des Himmels reichen. Sie preisen die Gottessöhne jubelnd, wenn sie in Gottes Palast beim Anblick der Gewitteroffenbarung sprechen „Herrlichkeit". Sie erweist Gott an seinen Feinden, weil er zeigen will, daß er der König der Herrlichkeit ist [7]). So betet die jüdische Gemeine, daß Gottes Herrlichkeit sich über Himmel und Erde erhebe [8]), d. h. daß Gott aller Creatur gegenüber seine unvergleichliche Majestät zur Anerkennung bringe. Und die exilische Zeit hofft, daß Gottes Herrlichkeit alle Lande erfüllen werde, d. h. daß alle Geschöpfe

---

Gott sich nicht von menschlicher Leidenschaft hinreißen läßt, steht mit dem sonstigen Sprachgebrauche entschieden im Widerspruche.

[1]) z. B. Lev. XXII, 32.

[2]) Jes. V, 16. Ezech. XXXVIII, 23. XXXIX, 27.

[3]) Jes. VI, 3. vgl. Ps. XXIX, 9. XCIX, 3. 5. 9. (Ezech. XXXVI, 23 sich groß machen, Lev. X, 3.) Der Unterschied beider Ausdrücke tritt am klarsten hervor, wenn man bedenkt, daß aus Gottes Herrlichkeit niemals sittliche Folgerungen für seine Verehrer gezogen werden können, und daß Gottes Heiligkeit niemals als solche zur Erscheinung kommen kann.

[4]) כבוד יהוה. [5]) Exod. XXXIII, 22. vgl. III. XVI, 7. 10. XXIV, 16.

[6]) Exod. XXIX, 43. XL, 34. 35. 2 Chron. V, 14. VII, 1. Ps. XXVI, 8. Ezech. XLIII, 2. 4. B. Jes. XL, 5.

[7]) Ps. XIX, 2. XXIX, 1 ff. 9. XCVI, 3. CXXXVIII, 5. Jerj. XIII, 16 (ganz synonym Ps. VIII, 2. 10. Exod. IX, 16 der Name Gottes). vgl. Exod. XIV, 18. Ps. XXIV, 7. [8]) Ps. LVII, 6. 12.

Digitized by Google

dieſen Gott als den Höchſten und Unvergleichlichen anerkennen müſſen [1]). Seine Herrlichkeit will Gott unter die Heiden ſetzen, d. h. auch von ihnen anerkannt und verehrt werden [2]). Um ihretwillen läßt er ſein Volk den Heiden nicht zur Beute [3]). Sie ſollen alle Weſen Gott geben, d. h. ihn loben und preiſen nach dem Maaße ſeiner ſich bezeugenden Hoheit [4]). Dieſe Verherrlichung Gottes und ſeines Namens iſt das Höchſte, um das der Iſraelit, wie der Jünger Jeſu, betet „nicht uns Herr, nicht uns, Deinem Namen gieb die Ehre“ [5]). Der Gott der Herrlichkeit iſt natürlich in der Fülle ſeines Weſens ſelig und bedürfnißlos, ein Gott der aus freiem Liebeswillen Alles ſchenkt und Nichts fordert, von dem Alle empfangen und dem doch Niemand etwas gab. „Gott in ſeinem heiligen Palaſt; ſtille vor ihm die Erde!“ [6]).

Die Heiligkeit des ſittlichen vollkommnen Gottes ſchließt für den Glauben der entwickelten Religion des A. T. von ſelbſt ſeinen Gegenſatz gegen die Sünde, als Verneinung ſeines Gebotes ein „Er haßt die Sünde“ [7]). Er iſt kein Gott, der am Frevel Gefallen hätte; nicht weilt bei ihm Böſes; er iſt rein von Augen, ſo daß er Böſes nicht anſieht [8]). Ein Gräuel ſind ihm die Verletzungen der großen Ordnungen des Rechts und der Billigkeit [9]). Aber dieſer Gegenſatz gegen die Sünde iſt nach ſeiner Heiligkeit und Gütigkeit verſchiedenartig beſtimmt.

Wenn die menſchliche Sünde Gottes Heiligkeit und Ehre antaſtet, wenn Iſrael den Bund verletzt, den Gott mit ihm geſchloſſen hat, oder wenn die heidniſchen Völker Gott in ſeiner Ehre und in ſeinen Heilszielen befeinden, oder wenn überhaupt etwas in Iſrael geſchieht, was den Verkehr zwiſchen ihm und dem Volke unmöglich macht, dann erhebt ſich Gottes Zorn und heiliger Eifer [10]).

---

[1]) B. Jeſ. XXXV, 2. XL, 5. Num. XIV, 21.
[2]) Ezech. XXXIX, 21. [3]) Num. XIV, 21.
[4]) B. Jeſ. XLIII, 7. vgl. LIX, 19 f. Hab. II, 14. Pſ. XCVI, 7. (S. 440, N. 7.) Der Vergleich mit dem „Namen“ Gottes iſt ſchon betont.
[5]) Pſ. CXV, 1. [6]) Pſ. XVI, 2. (טובתי) L. 9—12. B. Jeſ. XL, 28 ff. XLVI, 5 ff. Hab. II, 20. [7]) Pſ. XI, 5.
[8]) Pſ. V, 5. Hab. I, 13. vgl. Deut. XII, 31. Lev. XXVI, 15 ff. B. Jeſ. XXVI, 9. LIX, 2. LXI, 8.
[9]) Prov. XII, 22. XV, 8 f. 26. XVI, 5. XXI, 27 (תועבה).
[10]) קנוא. קנאה. קצף, זעם. חמה. עברה. חרון. אף (אל קנוא Joſ. XXIV, 19). Exod. XXXII, 10 ff. Num. XII, 9. Deut. IV, 24. VI, 15. Joſua VII, 26. XXIV, 19. — Exod. XX, 5. XXXIV, 14. Num. XXV, 11. vgl. Num. XXXV, 33 f. Beſonders ſtark Nahum I, 2 f. (in Sturm und Wetter iſt ſein Weg).

Digitized by Google

Beiden Worten ist ohne Zweifel nach der alten sinnlich-concreten Auffassung der Heiligkeit Gottes der Gedanke an menschliche Leidenschaft beigemischt gewesen, und diese Vorstellung von dem furchtbaren Gott und seinem Zürnen wirkt noch lange im A. T. durch, ja sie kehrt im Gesetze verstärkt wieder. Vor einem „dunkeln Götterzorne" zittert auch Israel [1]). Nicht bloß die Feinde seines Volkes tilgt Gottes Zorn erbarmungslos aus, sondern er entbrennt, wenn sein Heiligthum von Profanen angerührt wird [2]), wenn das Volk unnütz klagt und murrt, wenn die Kundschafter sich zaghaft zeigen, wenn die Verwandten sich gegen Moses und Aaron auflehnen [3]). Die Reden der Dichter von dem Zornhauche der göttlichen Nase, von Gott, der sein Schwert wetzt, der den ganzen Tag zürnt [4]), sind von dem Kriegszorne des beleidigten Helden hergenommen. Deßhalb betet Israel in dunkeln Zeiten: „nicht in Deinem Zorne strafe mich und nicht in Deinem Grimme züchtige mich; strafe mich mit Recht" [5]), setzt also voraus, daß der Zorn Gottes, wie der des Menschen, an sich geneigt wäre, über das Maaß der Gerechtigkeit hinauszugehen. Aber die Propheten schärfen dem Volke ein, daß seine eignen Frevel der Grund dieses Zornes sind (Mich. II, 7 f.), und sie trösten es mit dem Glauben, daß Gott sein Zürnen Israel gegenüber durch seine Bundesgnade beschränken läßt. Er ist Gott und nicht Mensch. Darum will er nicht nach seines Zornes Gluth thun. Er zürnt nicht auf ewig, sonst würde der Geist vor ihm hinwelken und die Seelen, die er geschaffen [6]). Gottes Zorn [7]) erscheint also im ganzen A. T. als die leidenschaftlich gedachte Erregung des heiligen Gottes, dessen Recht und Ehre angetastet werden, als ein Aufwallen seines Herzens wie brennendes Feuer. Er trifft natürlich in erster Linie die Völker, die ihn in seinem heiligen Volke angreifen, die also ohne göttlichen Auftrag Israel befeinden und damit sich auflehnen „wider Gott und seinen Gesalbten". Das hat Israel sich immer gern vergegenwärtigt [8]). Aber er trifft auch Israel, wenn

---

[1]) Lev. X, 6. Num. I, 53. XVIII, 5. vgl. Ex. XII, 13. XXX, 12. Num. VIII, 19 (כפר). [2]) Num. I, 53. VIII, 19.
[3]) Num. XI, 1. 10. XIV, 37. [4]) Pf. VII, 12 ff. XVIII, 9 ff.
[5]) Jerj. X, 24. Pf. VI, 2. XXXVIII, 2. vgl. die Ausdrücke Jerj. XV, 15. XXII, 7—9. [6]) Hoj. XI, 9. B. Jes. LVII, 16 f.
[7]) Zeph. II, 2. III, 8. Nah. I, 5. 6. Deut. IV, 24. IX, 3. XXVIII, 63. Jes. XXX, 27. 30. XXXIII, 14. B. Jes. LX, 10. LXIII, 5 f. LXIV, 4. LXVI, 14. Pf. XXXVIII, 4.
[8]) Pf. II. LXXIV, 18. LXXIX, 6 f. Jerj. X, 25. vgl. Ezech. XXXVI, 23. XXXVIII, 16. 23 (קדש).

Digitized by Google

es des Bundes vergessend andern Göttern dient, oder Gottes Namen verunehrt durch schnöde Mißachtung des Rechtes und der Sitte. Denn Gott entehrt, die ihn entehren[1]). So hat das alte Israel die Verletzung des den Gibeoniten gegebenen Wortes durch Sauls Gewaltthaten als Ursache des „Gotteszornes" gedacht[2]). Dagegen von einem Zorne Gottes gegenüber den aufrichtig bundestreu gesinnten Gliedern seines Volkes wegen der allgemein menschlichen Sünde ist nirgends im A. T. die Rede. Ebenso wenig zürnt Gott an sich den Völkern der Heidenwelt, wo sie nicht störend in die Geschichte der Offenbarung eingreifen. Aber in allen schweren Bedrängnissen empfand Israel diesen Zorn. Es hat wie das gleichzeitige Heidenthum, an die Möglichkeit gedacht, ihn unwissentlich oder doch ohne böse Absicht zu erregen; aber nur wenn es gemeint hat, unbewußt und ohne Absicht Gottes Heiligthümer und Rechtsordnungen angetastet zu haben[3]). In diesem Sinne ist doch wohl auch die Klage der späteren leidenden Gemeine zu verstehen, die in Ps. XC, 7 ff. Gottes Zorn über ihre unerkannte Sünde in den Uebeln des geplagten Menschenlebens selbst empfindet. Wo man Gottes Zorn in traurigen Schicksalen zu erkennen meinte, da suchte man in alter Zeit den Grund dieses Zornes durch Orakel und Propheten zu erfragen (Jos. VII, 16—26. 2 Sam. XXI, 1). Später demüthigte man sich in bußfertigem Sündenbekenntniß, ohne an solche Mittel zu denken. Da gab es dann ein Gefühl des Zornes Gottes, ohne bestimmtes Wissen um Sünde[4]). Es hat Zeiten gegeben, in denen Israel Gottes Zorn nur wie einen flüchtig vorübergehenden empfand[5]), und andre, wo es die ganze Zeit bis zur messianischen Erlösung als Zeit des Zornes Gottes ansah[6]).

Etwas enger als der Begriff des Zornes Gottes, aber ihm

---

[1]) 1 Sam. II, 30. [2]) 2 Sam. XXI, 1 ff. vgl. Amos I, 3—II, 3. Zuweilen vernichtet er, zuweilen verläßt er Israel nur (Ps. IX, 19. X, 1. XXXI, 23. LV, 2 ff.).

[3]) Ein deutliches Beispiel dafür ist 2 Sam. VI, 6 f. 1 Chron. XIII, 9 f. (2 Chron. XV, 13), wo der Zorn Gottes den nichtlevitischen Mann trifft, der in guter Absicht die heilige Lade berührt. Je höher die Vorstellung von Gottes Transcendenz und Heiligkeit stieg, desto mehr erschien jede Verletzung seiner Satzungen und Formen als Herausforderung des Zornes Gottes. So vorzüglich bei A (D.) und bei dem deuteronomistischen Bearbeiter der Geschichtsbücher.

[4]) Ps. XXVII, 9. LX, 3. LXXIV, 1. LXXVII, 8. LXXXVIII, 8. XC, 7. CII, 11. (XIII. XXII. XLII, 8).

[5]) Ps. XXX, 6. CIII, 8 f. B. Jes. LX, 10.

[6]) Ps. LXXXV, 4. Dan. VIII, 19. XI, 36.

Digitized by Google

sonst wesentlich gleichartig, ist der Begriff der Eifersucht Gottes, der sich natürlich an den Gedanken der Ehe Gottes mit seinem Volke anschließt und die Verletzung der ehelichen Treue Israels voraussetzt, und deßhalb im Decalog hinter dem ersten und zweiten Gebote, nicht hinter den Geboten, die Israels bürgerliches Verhalten regeln, erwähnt wird. Gottes „Eifern" richtet sich gegen Israels Feinde, sobald es wider seinen Willen von seinem Gott getrennt und durch fremde Völker und Götter vergewaltigt ist. Dann erstrebt der Eifer des Ehemannes die Rettung der gefährdeten Ehre des Weibes [1]). Aber wenn das Volk sich in Untreue freiwillig von seinem Gott abwendet und andre Götter ehrt, dann ist der Eifer Gottes ein Eifer des Zornes und des Gerichtes, der das Frevlervolk seinerseits dahin giebt und verstößt [2]). Aus diesem Zorn und Eifer Gottes gehen seine Weltgerichte hervor [3]).

Wenn ein vollkommner Mann Verletzungen seiner Ehre und Verkehrungen der sittlichen Ordnung nicht dulden darf, sondern ihnen mit Zorn und Eifer begegnet, so fordert andrerseits die Güte, daß er mit seinem Zorne an sich hält und nicht „schnell zum Zorne ist" so lange er noch eine Sinnesänderung des Gegners hoffen kann, und daß er, wo es sich nicht um bösen Willen, sondern um unabsichtliche Verletzungen handelt, und wo der Gegner aufrichtig Verzeihung sucht, auch bereit ist, zu vergeben und sich auszusöhnen. Beides wird von Gott ausgesagt, wenn er der langmüthige [4]) und der gnädige [5]) heißt. Auch durch den Bundesbruch hindurch giebt er sein Volk nicht auf. Er trägt es durch alle Sünden seiner Geschichte hindurch. Er läßt auch nach der Richterzeit ihm einen David erstehen, und wird nicht müde, das Volk durch seine Gottesmänner immer wieder einzuladen. Und die spätere Zeit versteht es, daß alle Zucht Gottes dem Volke das Schlimmste ersparen wollte, weil er nicht den Tod des Sünders wünscht, sondern daß er sich bekehre und lebe [6]). Gott hat geduldig und langmüthig seinen Zorn

---

[1]) 2 Reg. XIX, 31. Jes. IX, 6. Joel II, 18. [2]) Deut. IV, 24. V, 9. VI, 15. Zeph. I, 18. III, 8. Nah. I, 2. V. Jes. LIX, 17. LXIII, 15. Ezech. V, 13. XVI, 38. XXIII, 25. XXXVI, 5. XXXVIII, 18ff. Sach. I, 14. VIII, 2. Ps. LXXVIII, 58. Jos. XXIV, 19 אל קנא.

[3]) vgl. 2 Sam. XII, 14, weil Du spotten gemacht hast Jahve's Feinde, soll Dein Sohn sterben (Ps. XCIV, 1. 10).

[4]) ארך אפים Exod. XXXIV, 6. Num. XIV, 18.

[5]) חנון וחנין Jon. IV, 2. Exod. XXXIII, 19. XXXIV, 6.

[6]) Deut. V, 10. Nah. I, 3. Ezech. XVIII, 23. Jon. IV, 2 (Heiden). Ps. LXXXVI, 15. CIII, 8 (Mich. VII, 18).

Digitized by Google

an sich gehalten, um seines Namens willen, weil seine Offenbarungszwecke mit diesem Volke verwachsen sind [1]). Und wenn der Sünder sich bekehrt, dann will Gott sich versöhnen lassen. Wo es sich um solche Sünde handelt, die den Bund nicht zerreißt, da hat er seine heilige Stätte der Versöhnung aufgerichtet. Und auch wo der Mensch sich von ihm getrennt hat, sehnt sich Gott zu vergeben. Er möchte die Schuld vorübergehen, des Uebels sich gereuen lassen [2]). Er vergißt auch im Zorne des Mitleids nicht. Er läßt sich finden und ladet den Sünder ein, sich vertrauensvoll an ihn zu wenden [3]).

Zorn und Eifer Gottes einerseits, Langmuth und Gnade andrerseits sind dem A. T. nicht etwa Widersprüche, die sich ausgleichen müßten. Im Gegentheile, sie stehen mit Vorliebe neben einander [4]). Dieselbe Stelle, die sagt, daß Gott nicht unschuldig sein lasse, sagt auch, daß er langmüthig sei. Derselbe Spruch, der verkündigt, daß Gott die Sünde heimsuche bis ins dritte und vierte Geschlecht, spricht auch von seiner großen Güte und daß er Sünde aufhebe und verzeihe [5]). Grade darum ist bei Gott Vergebung, damit er gefürchtet werde [6]). Denn nur ein Gott, der auch Gnade kennt, kann wahrhaft religiöse Furcht erwecken. Wie in des rechten Mannes Herzen der Eifer für die Ehre des Hauses und für Recht und Sitte mit geduldiger und versöhnlicher Gesinnung verbunden sein soll, so werden auch bei Gott Zorn und Eifer neben Langmuth und Gnade gedacht. Welche dieser beiden Seiten von dem Volke am lebhaftesten empfunden ward, das hat sich wohl nach den schweren oder erfreulichen Erlebnissen der Volksgeschichte gerichtet, nachdem die reinere Religion den altsemitischen Gottesbegriff überwunden hatte.

---

[1]) B. Jes. XLVIII, 9. Hos. XI, 9.

[2]) Exod. XXXIV, 7. Num. XIV, 18. 2 Sam. XXIV, 16. Joel II, 13. Amos VII, 3. 6. Jerj. XVIII, 8. Jon. IV, 2 ff. B. Jes. LVII, 18.

[3]) Hos. XIV, 5. Mich. VII, 18. Jes. I, 18 ff. B. Jes. LV, 6 f. LXIII, 9. LXV, 1. Jon. IV, 11. Ps. XLI, 5. LI, 3. LXXXVI, 5. 15. CIII, 8. CXI, 4. CXVI, 5. CXLV, 8. vgl. Joel II, 18. Hab. III, 2. 1 Reg. VIII, 50. Thren. III, 31. Ps. LXXVIII, 38 (XXXII, 6 עת מצוא).

[4]) Nah. I, 2 f.

[5]) Exod. XX, 5 f. XXXIV, 6 f. Num. XIV, 18. [6]) Ps. CXXX, 4.

Digitized by Google

Capitel 29.

Schöpfung und Vorsehung.

Literatur Plank Die biblische Lehre von der Schöpfung der Welt (deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben ed. Schneider 1853. 43. 44. 49. 50). P. Kleinert Zu der alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes (Jahrbücher f. deutsche Theologie 1867. 1).

1) Das Verhältniß der Welt zu Gott wird im A. T. von Anfang an ohne Schwanken als das des Geschöpfes zum Schöpfer aufgefaßt. Wohl mag die altsemitische Religion, wie andre Naturreligionen, den Gedanken der Schöpfung nur in der beschränkten Weise einer Weltausgestaltung verstanden haben. Aber die Frömmigkeit des A. T. weiß nichts von einem Gott gegenüber unabhängigen Weltstoffe. Und ein wissenschaftliches Interesse an Weltentwicklung und Naturgesetzen hat im alten Israel völlig gefehlt.

Daß Gott der Schöpfer Himmels und der Erde sei, wird im A. T. immer nur im religiösen Interesse hervorgehoben, sei es in dankbarer und bewundernder Freude über seine Größe und Güte, sei es um den Glauben der Kleinmüthigen an den Gott zu stärken, der alle Welt allmächtig hält, oder um den Trotz und das Murren der Menschen durch den Hinweis auf den niederzuschlagen, vor dem das Geschöpf wie der Thon vor dem Töpfer ist [1]). So singt Israel, daß die Himmel Gottes Herrlichkeit verkündigen, daß seine Majestät, von dem Lobliede der Erde gepriesen, über den Himmelsraum hinausklingt [2]), daß Himmel und Erde auf sein Gebot, durch seine Weisheit entstanden sind [3]), und ihre Schönheit und Ordnung von ihrem Meister predigen [4]). Die Religion sieht den letzten Zweck der Welt darin, Gottes Herrlichkeit zu offenbaren. In diesem Sinne erzählt schon B (J.), allerdings nur um eine Ein-

[1]) So Ps. XXIV, 2. XXXIII, 6. LXV, 7. LXXXIX, 12. CVII, 24. CXXI, 2. CXXIV, 8. CXXXIV, 3. CXLVIII, 5. So Jes. XXIX, 16. Jerj. XVIII, 6. Am häufigsten im exilischen Jesaja XL, 28. XLII, 5. XLIV, 24. XLV, 9. 12. 18. XLVIII, 13. LI, 13.

[2]) Ps. VIII, 2 (הוֹד). XIX, 1 ff.

[3]) Ps. XXXIII, 6. XCV, 4. XCVI, 5. CII, 26. CIV, 1 ff. CXXXVI, 5. CXLVI, 6. Hiob XXVIII, 25. XXXIV, 14. XXXVI, 23.

[4]) Ps. CIV, 10 ff. Hiob XXXVIII, 4 – XXXIX Ende.

Digitized by Google

leitung in die Heilsgeschichte der Menschen zu geben, daß Gott Himmel und Erde gemacht hat, daß er durch Regendunst die Keime des Wachsthums entfalten und Bäume sprossen ließ und aus dem Erdenstoffe Menschen und Thiere bildete (Gen. II, 4b ff.). Bei A (Q.) breitet sich dieser Gedanke zu einer vollständigen systematischen Erzählung aus (Gen. I). Und nicht bloß die Welt als Ganzes, sondern alle einzelnen Gestalten in ihr sind Schöpferwirkungen Gottes. Wohl ruhen sie in zeugenden Ordnungen und Kräften der Natur. Die Erde kreiste, und das Meer brach aus seinen Windeln hervor [1]). Aber diese Ordnungen und Kräfte sind nicht eignen Rechtes, sondern Diener des freien Gotteswillens und Offenbarungen seiner Weisheit [2]). So fühlt sich ja auch der einzelne Mensch ebensowohl mit Leib und Seele in dem Zusammenhange des Geschlechtes wurzelnd [3]), wie als unmittelbares Geschöpf Gottes, der des Menschen Herz und Geist in seinem Leibe schafft, schon das werdende Leben kennt und in seinem Buche den Tag der Geburt bestimmt hat [4]). Der Traducianismus der Bibel setzt immer den Creatianismus voraus, für den Gottes Geist die frei schaffende Ursache in allem weltlichen Werden ist.

Die Vorstellung von den Schöpfungsvorgängen ist in der Zeit vor Esra eine völlig unbefangen freie. Dichterisch frei gestaltet man die Reihenfolge und die Ordnung der Einzelschöpfungen [5]). Erst spät beginnt in Anlehnung an A (Q.) eine feste theologische Tradition [6]). Die philosophischen Fragen, die sich an den Begriff der Schöpfung anschließen können: wie sie sich zu der Zeit verhält, wie zu dem Vorhandensein des Grundstoffes, ob er ewig zu denken oder ob die Welt aus dem Nichts schlechthin geschaffen ist, sind dem A. T. überhaupt fremd. Wenn man gemeint hat, z. B. Hiob XXVI, 7 die Schöpfung aus Nichts zu finden, so verwechselt man das „Nichts", über dem Gott die Erde gegründet hat [7]), d. h. die unermeßliche Leere des Weltraums, über dem man die Erdscheibe schwebend dachte, mit dem metaphysischen Nichts.

---

[1]) Ps. XC, 2. CIV, 6—9. Hiob XXXVIII, 8 ff.
[2]) Ps. CIV, 1 ff. 29. Prov. VIII, 22—32. Hiob XXVIII, 23. XXXVIII, 8 ff. [3]) Deut. V, 9. Ps. LI, 7. Hiob XIV, 4.
[4]) Ps. XXXIII, 15. XCV, 6. CIV, 29. CXXXIX, 13. 16. Hiob X, 8. XXVII, 3. XXXIII, 4. XXXIV, 14. Jerj. I, 5. XXXVIII, 16. B. Jes. LVII, 16. Sach. XII, 1.
[5]) So Ps. CIV, 6 ff. Hiob XXXVIII, 7 (Morgensterne).
[6]) Ps. CXXXVI, 6 ff. (Koh. III, 11. VII, 29.) [7]) על־בלימה.

Digitized by Google

Die Erzählung von A (Q.), die unser jetziges Altes Testament einleitet, will ja allerdings von einer Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes berichten. Indem sie die göttliche Arbeitswoche durch den Ruhetag abschließen läßt [1]), scheidet sie streng zwischen dem schöpferischen Handeln Gottes und seinen Aeußerungen gegenüber der gewordenen Welt. Aber auch sie, so eingehend und lehrhaft sie auch ist, bietet uns weder philosophische noch naturwissenschaftliche Aufschlüsse, sondern nur die religiösen Gedanken über Gott und Welt. Sie ist schwerlich in ursprünglicher Gestalt erhalten. Ausdrücke wie „und so geschah es; er sahe, daß es gut war; er machte" ꝛc. sind deutlich im Interesse eines bestimmten Systems von heiligen Zahlen theils ausgefallen, theils hinzugefügt. Der Körper der Erzählung ist wahrscheinlich viel älter als A (Q.), der ihn wohl nur bearbeitet, seinem Werke einverleibt und in den Rahmen der mit dem Sabbath abschließenden Arbeitswoche eingefügt hat [2]). Was etwa von naturwissenschaftlichem und philosophischem Stoffe vorliegt, das giebt natürlich nur die zu Zeiten der Entstehung des Stückes in Israel herrschenden Ansichten von diesen Dingen wieder. Ja es braucht gar nicht dem Volke Israel eigenthümlich oder auch nur in ihm allgemein geltend gewesen zu sein. Die biblische Religion ist mit solchen Ansichten und ihrem etwaigen Widerspruche gegen neuere Wissenschaft in keiner Weise solidarisch verbunden.

Gott erscheint in dieser Erzählung wie sonst im A. T. mit dem außergöttlichen Sein durch den Begriff des „Geistes und des Wortes Gottes" verbunden [3]). Gottes Lebenskraft, sinnlich als sein Odem dargestellt, geht von ihm aus und wird anhauchend der Quell des geschaffenen Lebens. Ueber der lebens- und ordnungslosen Masse des Weltstoffs schwebt dieser Geist wie der Vogel über seinem Neste und trägt die Keime des Lebens in sie über, so daß sie später auf Gottes Wort „hervorgehen lassen kann" was Gott will. Und sein Wort schafft die Welt; d h. die innre Gedankenwelt Gottes wird durch seinen Willen zur Ursache des außergöttlichen Lebens. Gottes Geist und sein Wort erscheinen als in Gott beschlossene Mächte, — der Geist sehr selbstständig, in der Weise einer Hypostase. Von der

[1]) Gen. I, 1—II, 4c, vorz. II, 1 ff.

[2]) Das kann nach der Art der Ueberarbeitung des Decalogs und nach der Absicht dieses Schriftstellers, die Ursprünge der heiligen Sitte im Alterthume nachzuweisen, nicht zweifelhaft sein.

[3]) רוח יהוה Gen. I, 2. vgl. Ps. XXXIII, 6. CVII, 20. CXLVII, 15. 18. (דבר יהוה).

Digitized by Google

Weisheit Gottes, die ewige Maaße und Ordnungen des sittlichen wie des Naturlebens hervorruft [1]), ist bei A (Q.) nicht ausdrücklich die Rede.

Ueber die Frage nach dem Werden der Welt aus Nichts und nach dem Entstehen des Weltstoffs als der Weltmöglichkeit, würde unsere Erzählung einen bestimmten Aufschluß auch dann nicht geben, wenn die gewöhnliche Uebersetzung richtig wäre, die in I, 1 als in einem selbstständigen Aussagesatze den Bericht über das den sechs Tagewerken vorangehende Hervorrufen des Grundstoffes sieht. Denn das Zeitwort, das für „schaffen" gebraucht ist [2]), hat freilich im Sprachgebrauche seine Bedeutung auf die der göttlichen, Neues hervorrufenden, Thätigkeit beschränkt [3]), aber doch, wie gleich die folgenden Verse zeigen [4]), durchaus so, daß bei dieser Gottesthätigkeit auch ein vorhandener Grundstoff vorausgesetzt werden kann. Nun aber ist offenbar jene Uebersetzung durchaus unrichtig. Denn abgesehen davon, daß בראשית, wie schon die jüdischen Grammatiker gesehen haben, regelrecht nur als Präposition und Conjunction gesetzt sein kann, also an sich schon eine Abhängigkeit des folgenden Satzes voraussetzt, kann ja der Ausdruck „der Himmel und die Erde" gar nicht den Grundstoff bezeichnen, weil von V. 2 an nur die Erde vorhanden ist und aus ihr erst durch die Schöpfung des Firmaments „Himmel und Erde" werden. Ueberhaupt ist „Himmel und Erde" der stehende Ausdruck für die gewordene geordnete Welt und wird grade in Bezug auf die Arbeit der sechs Tage so gebraucht [5]). Die Worte können unmöglich zugleich den Ausgangspunkt und das Ergebniß des göttlichen Handelns bezeichnen. Für eine Ueberschrift der sechs Tagewerke aber kann V. 1 nach dem „im Anfange" und nach V. 2 schlechthin nicht gelten. Auch entspricht V. 2 genau der Form eines hebräischen Zustandssatzes, wie er als zweites Glied einer Periode einzutreten pflegt [6]), und der ganze Satz giebt ein ganz entsprechendes Gegenbild zu V, 1 ff., also zu dem zweiten Erzählungsanfange bei A (Q.). Wenn man noch dazu nimmt, daß II, 4a ursprünglich als Ueberschrift vor I, 1 gestanden haben und nur aus naheliegenden

[1]) Prov. VIII, 22—32. Hiob XXVIII, 23 ff. (Ps. CIV, 2 ff. CXXXVI, 5 ff.)
[2]) ברא. Sonst עשה, יצר, יסד, הכין, כונן.
[3]) Exod. XXXIV, 10. Num. XVI, 30 (von geistiger Schöpfung Jes. XLIII, 1. 15. LXV, 18. Ps. LI, 12. CII, 19).
[4]) Gen. I, 21. V, 1 f.
[5]) Gen. II, 3. 4a. XIV, 19. 22. Exod. XXXI, 17 (Gen. II, 4b).
[6]) Ewald a. L. § 341a.

Digitized by Google

Gründen zur Trennung gegen die folgende Erzählung hierher gezogen, also Unterschrift geworden sein wird, so ist der Satz eine genaue Parallele zu V, 1. Wir übersetzen mit Ewald, Bunsen, Schrader ꝛc.: „Im Anfange da Gott Himmel und Erde schuf, — und wüste war die Erde und wirr und Finsterniß über dem Wassergebraus, und Gottes Geist schwebte über den Wassern, — da sprach Gott, es werde Licht". So ist über die Entstehung des Weltstoffs hier gar Nichts berichtet. Als die erste That Gottes bei dem Hervorrufen unsrer jetzigen Welt erscheint sein Wort, durch das er das Licht als das lebenzeugende Element im All hervorruft. Und als das geschah, da bot sich ihm die Erde, damals den Himmel noch mit umschließend, als eine chaotische Masse dar, von Finsterniß bedeckt und in Wasser gehüllt. Ob dieser Zustand selbst ein ewiger, aus sich gewordener, oder ein zeitlicher, durch Gottes Willen hervorgerufener war, darüber sagt die Erzählung, wie die verwandten Kosmogonien der Phöniken und Chaldäer Nichts. So konnte später auch die alexandrinische Ansicht von der Ewigkeit des „μὴ ὄν" als des Möglichkeitsgrundes der Welt, sich ganz wohl mit der biblischen Schöpfungslehre abzufinden meinen, da doch auch sie alles wirklich bestimmte Sein und Leben auf Gott zurückführte. Freilich daß der Erzähler A (Q.) selbst an einen von Gott unabhängigen Weltstoff nicht gedacht haben wird, liegt außerhalb alles Zweifels. Gott, der Eigner des Himmels und der Erde [1]), kann Alles gut machen, findet also nirgends ein Hinderniß in einem aus andrem Wesen stammendem schon Vorhandenen [2]). Seinem Worte „es werde" entspricht das willige „und so ward es" [3]); also der Stoff kommt als williger Diener dem göttlichen Gebote entgegen. So hat A (Q.) gewiß auch das Chaos in Gottes Allmacht beschlossen gedacht. Aber gelehrt hat er das nicht, weil er die Frage gar nicht aufgeworfen haben wird. Am wenigsten ist er an den abenteuerlichen Vorstellungen von einer Weltkatastrophe und Welterneuerung Schuld, mit denen die Theosophie die alttestamentliche Wissenschaft beschenkt hat [4]).

---

[1]) Gen. XIV, 19. 22. [2]) Gen. I, 31. [3]) Gen. I, 3. 6 f. 11. 14 f.

[4]) Seit J. Böhme lesen manche Theosophen aus V. 2 heraus, daß die nach V. 1 als κόσμος geschaffene Welt in Folge eines Falles der Geisterwelt Chaos geworden sei. Dieser Gedanke, dem Gedankenkreise des Henochbuches würdig sich anschließend, ist bei unsrer Uebersetzung des Textes völlig gegenstandslos. Aber auch wenn man V. 1 als selbstständigen Satz faßt, ist er sprach- und sinnwidrig. Wenn V. 2 etwas erst nach V. 1 und zwar durch Aufhebung

Digitized by Google

Ebenso wenig beantwortet A (O.) die Frage nach dem Verhältnisse der Zeit zu der Schöpfung. Das „im Anfang" könnte immer nur im Gegensatze zu dem „Ende" [1]) ohne Rücksicht auf die Begriffe der Ewigkeit und Zeitlichkeit den Anfang der Weltgeschichte bezeichnen. Nach unsrer Deutung aber soll es nur den Beginn des Schöpfungswerks bestimmen, aus dem in sechs Tagen der gegenwärtige Bestand von Himmel und Erde hervorging. Doch erscheint unzweifelhaft die Zeit bei A (O.) als Seinsform des Geschaffenen. Die Welt als solche wird nicht innerhalb der Zeit, sondern schließt sie ein. Denn der erste Tag verläuft erst innerhalb der Weltschöpfung selbst [2]), ist also ein Theil des weltlichen Seins, und vor dem „erstem Tage" kann überhaupt keine „Zeit" gedacht sein. Das Chaos ist ohne Bewegung, Entwicklung und Werden, also auch ohne Zeit.

Der religiöse Gedankengehalt der Erzählung läßt sich in folgende Sätze fassen: 1. Gott und Welt sind unterschieden. Die Gesammtheit des außergöttlichen Seins steht als Gegenstand der Thätigkeit Gottes Gott gegenüber. Der lebenzeugende Gottesgeist schwebt über dem Weltganzen. Gottes Wort ruft die Einzelgestalten hervor, nicht ein Denken, eine innre Selbstentwicklung Gottes, wie die pantheistische Auffassung der Inder es darstellt. Gott gründet also Alles durch freie zweckvolle Aeußerung seines Willens; er ruft so geschieht es; er gebeut so steht es da. 2. Gott und Welt sind nicht getrennt. Weder entsteht eine Lebensform aus der andern nach dem Gesetze eines todten Mechanismus, noch ruft Gott in willkürlicher Ordnungslosigkeit Leben hervor gegen die Gesetze seiner Welt. Die Gesetze der Welt sind der Ausdruck des göttlichen Willens. Die

---

des dort Gesagten zu Stande Gekommenes beschreiben sollte, so durfte nicht gesagt werden, „und da war", sondern und da ward ויהי. Da aber היתה gesetzt ist und sogar ein Participium parallel damit steht, das sicher nur einen bleibenden Zustand bezeichnen kann, so muß V. 2 etwas aussagen, was mit dem V. 1 Gesagten gleichzeitig ist oder in ihm beschlossen liegt. Also kann nicht zwischen beiden eine Veränderung liegen. Aber auch abgesehen davon ist es eine Forderung des gesunden Denkens, nicht zwischen zwei auf einander folgenden Sätzen das Wegfallen eines Gedankens vorauszusetzen, durch dessen Ergänzung der zweite erst seinen richtigen Sinn erhält. Wer sich über diese Forderung hinwegsetzt, der kann aus jedem heidnischen Buche die ganze christliche Dogmatik herauslesen. Uebrigens ist die ganze Vorstellung von einem vorweltlichen Engelfall dem A. T. durchaus fremd. Der Satan ist kein gefallener Engel.

[1]) Von ראשית zum אחרית geht die Geschichte (Del.).

[2]) Gen. I, 5.

Digitized by Google

Erde selbst „läßt hervorgehen“. Das Einzelleben entwickelt sich aus dem Gesammtorganismus der Natur, aus den Kräften und Gesetzen, die Gott in sie gelegt, und die der lebenzeugende Geist Gottes ihr vermittelt hat. Aber die Erde läßt hervorgehen nach Gottes Wort und Befehl. Zwischen Naturordnung und lebendigem Gotteswillen ist kein Widerspruch; beide sind eins (I, 20. 21. 24). 3. Gott und Welt sind keine Gegensätze. Zwar ist die Erde, an der Gottes Schöpferarbeit wirkt, ein dumpfes tosendes All, ein Chaos [1]). Es ist die selbstverständliche Annahme aller Culturvölker, daß die Welt, ehe sie zu einem geordneten Lebensganzen ward, als eine ordnungs- und lichtlose Fülle zukünftigen Seins, als Möglichkeitsgrund wahren Lebens dalag. Während bei B (J.) die Feuchtigkeit das lebenzeugende Mittel ist, wird bei A (O.) die Welt aus dem Feuchten erst durch Austrocknen der die Lebensentfaltung hindernden Urfluth. Aber wenn die Welt auch nicht in sich selbst die Kraft zu Ordnung und Schönheit hat, so ist sie doch das willige Organ des Gottesgeistes, der über ihrem Wassergebrause schwebt. Sie ist kein Widerstrebendes, Böses. Sie steht Gott zu Gebote, daß er Alles „sehr gut“ machen kann; und er seinerseits freut sich an ihr und segnet ihre Wesen.

2) Schöpfung und Erhaltung fließen bei dem Entstehen der einzelnen Geschöpfe in einander über. In der Erzählung bei B (J.) sind beide noch unmittelbar in einander verwebt. Und wenn die Erzählung bei A (O.) auch durch den Sabbathsgedanken eine absichtliche Scheidung zwischen ihnen macht, so denkt doch auch sie die Fortentwicklung und den dauernden Lebensbestand des Geschaffenen durch fortwährende göttliche Schöpfungsbethätigung bedingt. Und so ist es überall im Alten Testamente. „Gott nimmt den Lebenshauch weg wie er will; — also auf ihm und seinem Willen beruht es, wenn er fortdauert [2]). Er rettet das Leben, also es ruht in seiner Hand [3]). Er ist der Herr des Lebens, der Geister in allem Fleisch [4]). Wenn er seinen Geist nicht mehr in dem Einzelgeschöpfe „walten“ läßt, so sinkt dasselbe in sein Nichts, in den Zusammenhang unterschiedsloser Stoffes zurück [5]). „Du verbirgst Dein Antlitz, sie bewältigt Schreck;

---

[1]) תהו ובהו Baau der Phöniken, Weltei der Inder, Weltweib der Chaldäer, *χάσμα πελώριον* der Griechen.

[2]) Gen. VI, 3. vgl. II, 17. Ueberhaupt vgl. die Sintfluth, Sodoms Untergang, die Tödtung der ägyptischen Erstgeburt, der Korachiten ꝛc.

[3]) Ps. XVIII, 17 ff. Gen. VIII, 1. vgl. 21 ff. ꝛc.

[4]) Num. XVI, 22. XXVII, 16. [5]) Gen. VI, 3.

Digitized by Google

Du ziehst ihren Geist ein, sie verhauchen und kehren zurück zu ihrem Staub; Du entsendest Deinen Odem, sie werden erschaffen, und Du erneuerst die Gestalt des Erdbodens“ [1]). Gott läßt die Menschen sterben und spricht „kehrt wieder Menschenkinder“ [2]). Er droht den Tod und nimmt die Drohung zurück. Er schneidet den Lebensfaden ab [3]). Sein Aufsehn bewahrt der Menschen Lebensgeist [4]). Im Schatten seiner Flügel sind sie sicher, sehen in seinem Lichte das Licht [5]). Er hat alle Tage in sein Buch geschrieben und bestimmt die Lebensgänge; sein Buch ist das Buch des Lebens [6]). Alles Fleisch ist Heu, ist Gott gegenüber völlig ohne eigne Kraft und ohne eigne Sicherheit der Dauer [7]). — Und wenn Gott Regen und Dürre giebt nach seinem Willen, wenn er als der „Wolkensammler“ die Elemente beherrscht [8]), und nach seinem Willen die Naturmächte verwendet [9]), wenn die Heerschaaren am Himmelsgewölbe auf den Wink seiner Hand ihre Bahn vollenden, freudig wie seine Helden und Kriegsmänner [10]), so ist die Naturordnung der Ausdruck seiner allmächtigen Freiheit, die diese Welt erhalten will. So geht der Kindersegen, auch wider Hoffnung, von ihm allein aus [11]). Kinder sind seine Gabe und er schafft des Menschen Geist in seinem Innern [12]). Er giebt Regen und fruchtbare Zeiten [13]), läßt für die Thiere Gras wachsen und Korn und Wein für des Menschen Nahrung [14]). Zu ihm schreien die jungen Raben um Speise und das Wild des Landes lechzt zu ihm [15]). Er ist es, der jeder Thierart ihre eigenthümliche Form des Daseins zugetheilt hat, der „den Strauß Einsicht vergessen ließ, Weisheit ihm nicht zugemessen hat“ [16]). Kurz er ist es, wie Amos sagt [17]), „der die Berge bildet und den Sturm schafft, und dem Menschen verkündigt was sein Sinn sei, der Morgenroth zu Dunkel

---

[1]) Jes. XXXI, 3. Hiob XXXIV, 14. Ps. CIV, 29 f.
[2]) Ps. XC, 3. [3]) Jes. XXXVIII, 1 ff. 12. Hiob XXVII, 8.
[4]) Hiob X, 12. [5]) Ps. XXXVI, 8.
[6]) Ps. XXXIX, 5 ff. LXIX, 29. LXXXIX, 16. CXXXIX, 16.
[7]) Ps. XC, 5 f. V. Jes. XL, 6 f. [8]) Gen. II, 5. VII, 11 ff. IX, 14. [9]) Gen. XIX, 24. Exod. XIV, 16. 26. (vorzüglich in den Plagen über Aegypten). Ps. XXIX. [10]) Ps. VIII, 1 ff. XIX, 5 ff. XVIII, 8 ff. [11]) Gen. XV, 5 f. XVIII, 10 ff. XXV, 21. — vorzügl. Gen. XXX, 2. 8.
[12]) Zach. XII, 1. Gen. XVII, 17 ff. Ps. CXXVII, 3.
[13]) Jerj. III, 3. V, 24. XIV, 22. Ps. CIV, 13. CXLV, 16. Gen. IX, 14 (*νεφεληγερέτης*).
[14]) Ps. CIV, 14 ff. 27. CXXXVI, 25. CXLV, 15 f.
[15]) Hiob XXXVIII, 38—41. Ps. CIV, 21. 27. Joel I, 20.
[16]) Hiob XXXIX. 17. [17]) Amos IV, 13. V, 8 f. IX, 5 ff. Aehnlich Nahum I, 5 ff.

Digitized by Google

macht und schreitet über die Höhen der Erde, Jahve der Gott der Heerschaaren genannt" „der Siebengestirn und Orion bildete, und in Morgen wandelt die Finsterniß und den Tag verfinstert zur Nacht, der den Meereswassern ruft und sie ergießt über der Erde Fläche, Jahve genannt, er der Verwüstung über Festes aufgehn läßt, so daß Verheerung über Burgen kommt".

3) Der Gott, der die Welt erhält, ist der Gott Israels. Schöpfung und Erhaltung zielen auf die Geschichte des Gottesreiches hin. Der religiöse Kern des Glaubens an die Erhaltung der Welt durch Gott ist der Glaube an seine Vorsehung. Schon die Schöpfung selbst weist auf höhere Ziele hin. Ihr erster Zweck ist, in ihrer Schönheit und Güte den Herrn zu preisen, den Menschen die Fülle seiner Macht und Weisheit zu offenbaren [1]), und der Spiegel seiner Herrlichkeit und Güte zu sein [2]). Aber er lenkt sie auch unmittelbar nach seinen Zielen mit den Menschen [3]). Schnee und Hagel sind seine Waffen, aufgethürmt in seinem himmlischen Rüsthause. Der Donner ist seine drohende Stimme, die seinen Aufbruch zum Streite meldet [4]). Das Natürliche wird zum Mittel für die großen sittlichen Zwecke des Gottesreiches auf Erden. Fruchtbarkeit und Dürre sind Zuchtmittel in seiner Hand. Darum ist Israel das Land Kanaan zugewiesen, weil es nicht wie Aegypten durch gleichsam gesicherte regelmäßige Bedingungen seine Fruchtbarkeit empfängt, sondern zu seinem Gedeihen vollständig auf den erquickenden Regen angewiesen, also ein Glaubensland ist in hervorragendem Sinne [5]). Die Heuschreckenzüge sind Gottes Heerschaaren, die den Tag seines Zornes verkündigen [6]), und in der gesammten Vorstellung vom letzten Tage nehmen die Erschütterungen der natürlichen Welt eine hervorragende Stelle ein.

Der volle Ausdruck dieses Glaubens ist die im ganzen A. T. völlig gleichartige Vorstellung vom Wunder. Es handelt sich für Israel wie für alle Frommen des Alterthums durchaus nicht um die Frage nach der Vereinbarkeit des Wunders mit den festen Ord-

---

[1]) Ps. VIII. XIX.
[2]) Ps. CIV, 31. CXXXIX, 14 f. CXLVII, 8. 17—19.
[3]) B. Jes. XLVI, 11. XLVIII, 15 f.
[4]) Amos I, 2. Hiob XXXVIII, 22 f. Joel IV, 16.
[5]) Deut. XI, 10 ff. XXVIII, 12. 23. Lev. XXVI, 3. 15 ff. Hiob XXXVIII, 25. Ps. LXV, 10 ff. CXLVII, 15 ff. Hagg. I, 7 ff. Jon. I, 4. II, 1. 11. IV, 6 ff. Joel I, 4 ff. 17 ff. vgl. besonders Amos IV, 7 ff.
[6]) Joel II, 11 (die sein Wort thun).

Digitized by Google

nungen der Natur, von denen man überhaupt nicht weiß. Wohl redet auch das A. T. seit Jeremjah von einem Bunde Gottes mit Tag und Nacht, von den Grenzen, die er unüberschreitbar den einzelnen Mächten der Natur gesetzt hat [1]). Aber das sind Grenzen der Weltmächte gegen einander, nicht Schranken des göttlichen Willens, und auch von ihnen redet lehrhaft nur ein einziges spätes Lied [2]). Jedes Ereigniß in der Natur kommt zunächst als eine einzelne That der göttlichen Freiheit in Betracht, Regen und Sonnenschein, wie Erdbeben und Wundererscheinungen. Das Wesen des Wunders ist also nicht, daß es „widernatürlich" wäre, sondern daß es eine besonders deutliche und auffallende Erweisung der göttlichen Macht und Freiheit zur Förderung seiner Zwecke ist. Es steht nicht als Einzelnes Ordnungswidriges gegenüber einem anders geordneten Ganzen, sondern als hervorragendes auffallendes Einzelnes gegenüber andern durch Gewöhnung weniger auffallenden Einzelheiten, in denen man den Eindruck der zwecksetzenden Allmacht Gottes nicht mehr spürt.

Das ganze A. T. setzt das Wunder als etwas Schrankenloses und Selbstverständliches voraus. Wenn Gott seinen Dienern in besonderer Weise helfen, sie bestätigen, seine Feinde strafen will, müssen die dazu nöthigen Erscheinungen in der Natur eintreten, mögen sie gewöhnlich sein oder nicht. Alles hängt von dem Gott ab, dessen Wort nicht ohne Wirkung zu ihm zurückkehrt [3]). So wird Moses mit solchen Zeichen in seinem Berufe gestützt [4]); so folgen sie dem Elias und Elisa [5]); so giebt Gott der Unfruchtbaren einen Sohn um seine Gnade zu zeigen [6]). Er läßt die Plagen des Himmels und der Erde über das Geschlecht der Zeit Noachs, über Sodom, über Aegypten hereinbrechen. Er erhält Israel in der Wüste gegen alle sonstigen Bedingungen des Daseins. Er bezeugt in dem Untergange der Korachiten, dem Aussatz Mirjams, dem Tode der Söhne Aarons seine unantastbare Heiligkeit in Israel [7]). Der Mensch lebt nicht vom Brod allein, sondern von jedem Worte das aus Gottes Munde geht. Sollte Gott irgend eine Sache zu wunderbar sein? [8]). So gestalten sich unbefangen dichterische Ausdrücke und Vorstellungen zu geschichtlichen Vorgängen, auch wenn sie noch so sehr gegen jede

[1]) Jerj. XXXIII, 20. 25. Ps. CIV, 9. Hiob XXXVIII, 10.
[2]) Ps. CXLVIII, 6. [3]) B. Jes. LV, 10 f.
[4]) Exod. IV, 2 ff. (E [E.]). VII, 8—XIV (zusammengesetzt).
[5]) 1 Reg. XVII—2 Reg. VII. [6]) Gen. XXI, 1. XXV, 19 ff. 2c.
[7]) Gen. VII. XVIII. XIX. Exod. VII, 8 ff. vgl. Lev. X. Num. XII. XVI. 1 Sam. V. [8]) Gen. XVIII, 14 (B [J.]). Deut. VIII, 3 f.

Digitized by Google

Naturerfahrung streiten [1]). Vorzüglich die deuteronomistischen Erzähler berichten gänzlich ohne Bedenken Ereignisse, die nach unsern Begriffen im stärksten Widerspruche zu den natürlichen Gesetzen des Geschehens stehen [2]).

Das Wunder erscheint nicht als etwas ausschließlich Jahve zu Gebote Stehendes. Auch andre Elohimmächte können als höhere Wesen den natürlichen Dingen gebieten [3]). Darum kann das Deuteronom das Wunder auch nicht als ein genügendes Zeichen für wahre göttliche Sendung des Propheten ansehen [4]). Uebrigens sind die im A. T. erzählten Wunder keineswegs alle über die Grenzen des Erfahrungsmäßigen hinausliegend. Es wird auch verhältnißmäßig Natürliches als Wunder berichtet, wie das von jeher in Betreff der ägyptischen Plagen, des Durchzugs durch das Schilfmeer, des Manna, der Wachteln und Quellen bemerkt ist [5]). Und der Blick der Frömmigkeit sieht auch da „Wunder", wo der stumpfe Blick des Alltagsmenschen Nichts als gewöhnliche Vorgänge findet. Ihm wird die Wirkung Gottes auch in den täglichen Ereignissen des Naturlebens zum Staunenerregenden und deßhalb zum Wunder. Das tritt uns in einer Reihe von späten Liedern auf das Anziehendste entgegen [6]). Die wirkliche Eigenthümlichkeit des Wunders ist nur, daß auffallende Erscheinungen im Gebiete der Natur zu bestimmten Zeiten, zu sittlichen Zwecken, auf Gottes Wort oder auf das Gebet und Wort von Gott gesendeter Männer eintreten. Das Entscheidende ist also die Uebereinstimmung natürlicher Vorgänge mit dem sittlichen Gebiete, das Teleologische in ihnen. Selbstverständlich muß der Vorgang ein besondrer sein, der Staunen erregt und den Eindruck der frei wirkenden Allmacht Gottes hervorruft. Aber was man für etwas Besondres hält, das ist nach den Umständen sehr verschieden. Einfache Ereignisse, bei denen nur der teleologische Zusammenhang das Bedeutsame ist, ja

[1]) Der Ursprung aus dichterischen Ausdrücken ist am deutlichsten Jos. VI, 5. X, 12 f. Exod. XVII, 10 f. Jud. XV, 19. — Hierfür bemerkenswerth die Stelle Jud. V, 20 „vom Himmel wurden sie bestritten; die Sterne auf ihren Pfaden stritten gegen Sisera", wo noch die rein dichterische Färbung vorliegt, aber zugleich der Uebergang zu Wundererzählungen wie Jos. X, 10 f. deutlich angezeigt ist.

[2]) Num. XXII, 28. Jos. X, 10 ff. XXIV, 7.

[3]) Exod. VII, 11. 22. VIII, 3. 14. Doch vgl. die Grenze IX, 11, (die Zauberer sind doch wohl durch ihre Elohim wirkend gedacht).

[4]) Deut. XIII, 2. 3. [5]) Exod. X, 13. 19. XIV, 21. XV, 25. Num. XI, 31. XX, 8. [6]) Ps. XCVI, 3. XCVIII, 1. CVII, 8. CXXVI, 3. vgl. LXVI, 3. CXXXIX, 14.

Digitized by Google

selbst bezeichnende Namen und Symbole, heißen ebensogut Wunder, wie wenn Gott für Jobel- und Sabbathjahr dreifachen Segen im Voraus giebt, wenn das am Sabbath gesammelte Manna nicht genießbar ist, wenn auf das Gebet des Moses zu bestimmter Stunde die Plagen aufhören, wenn das Land Gosen von den Plagen des übrigen Landes nicht mit betroffen wird, wenn die Sonne in ihrem Laufe innehält ꝛc. [1]).

Das Wunder nach seiner äußern Erscheinung ist zunächst eine besondere, hervorragende That [2]), eine Gewaltthat [3]). Es tritt aus dem Kreise des gewöhnlichen Geschehens heraus und wirkt als Scheu erregendes Furchtbares [4]), weil sich in ihm der heilige Gott offenbart. Als Ausdruck der unmittelbar schöpferischen Gotteswirkung ist es eine „Schöpfung“ [5]). Vorzüglich aber kommt es in Betracht als Zeichen, daß der lebendige Gott in seines Volkes Mitte ist [6]), als Bürgschaft, mit der er seine Boten und ihre Worte beglaubigt [7]). Darum wird es besonders mit Gottes Heiligkeit in Verbindung gebracht [8]). Natürlich kann an sich jede äußere Handlung, in der sich ein Geistiges sinnbildlich darstellt und gleichsam verbürgt, als Zeichen gelten. Aber das beste Zeichen ist das Wunder. Uebrigens tritt das Wunder im A. T. im Ganzen keineswegs sehr in den Vordergrund.

4) Die eigentliche Cardinalfrage auf dem Gebiete der Vorsehung ist die nach ihrem Verhältnisse zu der Freiheit der Menschen. Die Frömmigkeit fordert eine Betonung der göttlichen Wirksamkeit, aus der für den Menschen Unfreiheit zu folgen scheint. Das sittliche Bewußtsein fordert eine Freiheit, die an sich betrachtet jede göttliche Einwirkung ausschließen müßte. Für das philosophische Denken möchte dieser Widerspruch überhaupt nicht aufzulösen sein, weil er in dem Wesen des endlichen Denkens und seiner Unan-

---

[1]) Exod. VIII, 4 f. 18 f. 24 f. Jes. VIII, 18. vgl. Exod. IX, 4 f. 26. 28 f. X, 23. XI, 7. XVI, 18. 24 f. Lev. XXV, 21. Jos. X, 12 f.

[2]) נפלאה Exod. III, 20. XXXIV, 10. Jos. III, 5. Jud. VI, 13. Ps. LXXI, 17. LXXV, 2 ꝛc. אלא B. Jes. XXV, 1. Exod. XV, 11 (das Bb. Gen. XVIII, 14). Der Begriff ist der des „Besonderen“. — Aehnlich מופת Exod. IV, 21. VII, 9. XI, 10. Ps. CV, 5 „das Ausgezeichnete“.

[3]) גבורה 2 Sam. VII, 23. 2 Reg. VIII, 4. Ps. LXXI, 19. Hiob V, 9. IX, 10. הגדיל לעשות Joel II, 21. [4]) נוראה 2 Sam. VII, 23.

[5]) בריאה Num. XVI, 30. vgl. Exod. XXXIV, 10. נפלאות אשר לא נבראו.

[6]) Jos. III, 10.

[7]) אות z. B. Exod. III, 12. Jud. VI, 17. 36 ff. (Anders Exod. XII, 13. XIII, 9.) [8]) Exod. XV, 11. vgl. Ps. LXXVII, 14 f.

Digitized by Google

gemessenheit gegenüber der göttlichen, nicht in weltlicher Weise thätigen, Wirksamkeit selbst begründet ist. Aber das A. T., wie alle unbefangene Frömmigkeit, weiß von diesem Zwiespalte, ja von dieser ganzen Schwierigkeit Nichts. Es hält fest an der sittlichen Forderung. Die sittliche Pflicht und die Verantwortung eines Jeden für sein Geschick sind ihm selbstverständlich [1]). Die ganze prophetische Sittenpredigt ruht ja auf der Ueberzeugung, daß Gott den Menschen die freie verantwortliche Entscheidung über ihr Heil oder Unheil übertragen hat [2]). Das Gebet der Frommen erscheint als eine auf Gott wirkende Macht [3]). Und der prophetisch gegebene Segen der Gottesfreunde wird als eine das Schicksal bestimmende Macht vorgestellt, bindend auch gegenüber dem später veränderten Willen des Segnenden selbst [4]). Aber ebenso entschieden und durchaus ohne ein Gefühl des Widerspruchs zwischen beiden Gedankenkreisen hebt das A. T. hervor, daß sich Gottes freier Wille auch durch die Freiheit der Creatur hindurch Ausdruck schafft, und daß Böses und Gutes von ihm kommt. Er ist der Töpfer und der Mensch ist der Thon [5]).

Das Verhältniß Gottes zu der menschlichen Freiheit wird dadurch ausgedrückt, daß Gott *König* ist [6]), also nach seinen Ordnungen die menschliche Entwicklung lenkt. Was dem Unglauben als *Zufall* erscheint, das ist dem Glauben Fügung Gottes [7]). Diese Ueberzeugung spricht sich am unmittelbarsten in der Lehre von der *Vergeltung* aus. Daß Gott in der Weltgeschichte die Grundsätze der sittlichen Weltordnung zum Ausdrucke bringt, das war die selbstverständliche Voraussetzung in Israel, eines Simei, wie eines Hosea, eines David, wie der Erzähler der Vätergeschichte und der Gesetzgeber [8]). Vorzüglich in den Psalmen, Sprüchen und im Hiob erscheint

---

[1]) z. B. Gen. XVII, 2. Exod. XX, 3 ff.

[2]) Ps. I. Jes. I, 14 ff. V, 4—7. Deut. XI, 26. XXX, 15. 19. Jerj. XXI, 8. Hiob V, 6 f. [3]) Gen. XVIII, 23. XXIV, 12 ff. XX, 7. 17. XXV, 21. Exod. VIII, 4 ff. 24 ff. IX, 28. X, 17.

[4]) Gen. XXVII, 27. 33. Exod. XII, 32. Also allerdings „prädestinirt".

[5]) Jerj. XVIII, 5 ff. B. Jes. XLV, 7. 9. LXIV, 7. vgl. Amos III, 6. Jes. XXIX, 16. Thren. III, 38. Die Worte B. Jes. XLV, 7 beziehen sich schwerlich auf den Dualismus des Koresch, von dem der Prophet kaum gewußt haben wird. Es heißt ja nicht „damit Du (Koresch) erkennest". Es handelt sich um die Versuchung, in den Niederlagen Israels die Wirkung andrer Götter zu sehen. Aus Amos III, 6 geht hervor, daß wenn auch Israel in alten Zeiten vielleicht das Uebel auf feindliche Mächte zurückgeführt hat, für den Propheten die Ausnahmslosigkeit der Wirkung Jahves in der Weltgeschichte fester Glaubenssatz ist.

[6]) Ps. XXIX, 10. [7]) Exod. XXI, 13. Prov. XVI, 33.

[8]) z. B. Hos. IV, 3. VIII, 7. 1 Sam. XXIV, 13 f. XXV, 39.

Digitized by Google

das Leben auch des Einzelnen unter das Gesetz der Vergeltung gestellt, und zwar meistens so, daß dieses Gesetz sich mit innrer Nothwendigkeit nach dem Wesen der guten und bösen Handlung vollzieht [1]). In der Chronik wird dieser Glaube zu einer mechanischen Uebereinstimmung levitischer Rechtbeschaffenheit mit dem Lebensglück vergröbert. In der lebendigen Religion erscheint er als einfach religiöses Axiom [2]).

So muß alles Thun der Menschen, mag es gemeint sein wie es will, dazu dienen, die Zwecke Gottes zu verwirklichen. Alle Feindseligkeit der Welt wird den Vätern Israels zum Segen [3]). Josephs ganze Geschichte predigt: „ihr gedachtet es böse mit mir zu machen; Gott aber gedachte es wohl zu machen“ [4]) (C[E.]). Mosis Aussetzung und Lebensgefahr, sein Todtschlag und seine Flucht müssen den Plänen Gottes mit seinem Auserwählten dienen [5]). Das Volk Aegyptens selbst, dem Gott das Herz bewegt, muß dazu beitragen, daß das Volk Gottes nicht ohne Beute aus dem Lande der Frohnarbeit auszieht [6]). Alles was Saul thun mag in seiner Feindschaft gegen David, muß den wahren von Gott erwählten König Israels nur immer stärker und mächtiger kennzeichnen [7]). So verkündet die Geschichte des A. T. den Gott, der zu den stolzen Plänen der Machthaber auf Erden lacht [8]), von dem der Sieg kommt und des Looses Entscheidung [9]), der die Herzen lenkt und dem des Mannes Schritte gehören [10]), von dem es heißt „der Mensch denkt, Gott lenkt“ [11]), von dem der Dichter singt „seine Augen prüfen die Menschenkinder, um alle Bosheit seiner Feinde zu Schanden zu machen“ [12]). In diesem Sinne reden schon die Propheten. Die stolze Macht Assurs ist für

---

2 Sam. II, 21. XVI, 8. Gen. XVI, 5. XXXI, 49. Exod. I, 20. XX, 12. XXIII, 25 ff. Jud. IX, 57. Ps. VII, 17. (Jud. II, 14. 20. III, 8. 12. IV, 2. VI, 1. X, 7. 17.)

[1]) Prov. I, 18. 19. V, 22. X, 2. 9. XI, 8. 18. 21. XII, 3. 13. XIII, 6. 9. 21. 25. XIV, 11. 19. 32. XX, 20. XXI, 7. 18. 21. XXII, 8. 12. Hiob IV, 8. XV, 35. XX, 12.

[2]) Jes. III, 10. Hos. XIV, 10. Jerj. XVII, 5 ff. Lev. XXVI. Deut. XXVIII. Jos. XXIII, 15. Ps. I. V, 13. IX, 19. XI. XXV, 13. XXXIV, 11. 20. XXXVI, 13. XLI, 2. LV, 24. LVII, 4. CXIX, 165. Prov. I, 31. II, 8. 21. III, 2. 8. 10. 21. 32. IV, 4. 10. V, 21. VI, 15. X, 24. 28.

[3]) Gen. XXVI. XXX, 25—XXXI, 55. XXXII, 4 ff. XXXV, 5.

[4]) Gen. L, 20 (XLV, 5. 7. 8. 9). [5]) Exod. II, 1 ff. 11 ff. 21.

[6]) Exod. III, 21. XI, 2.

[7]) 1 Sam. XIX ff. vgl. z. B. 2 Sam. XVI, 10. XVII, 14. 1 Reg. XII, 15.

[8]) Ps. II, 4. [9]) Prov. XVI, 33. XXI, 31.

[10]) Prov. XVI, 7. XX, 24. XXI, 1.

[11]) Prov. XVI, 9. XIX, 21. [12]) Ps. XI, 4—6.

Digitized by Google

Gott wie die Axt in des Holzfällers Hand. Wenn Gott sein Werk an Zion durch die Assyrer gethan hat, so werden sie bei Seite geworfen. Der König von Babel, der sprach „zum Himmel will ich steigen, über Gottes Sterne meinen Thron erhöhen", er muß zum Todtenreich. Asiens Erobererkönige, so wenig sie in ihrem Hochmuthe derartiges denken, sind Gottes Knechte, von ihm berufen, das Volk Gottes zu züchtigen oder zu befreien und zu erhöhen [1]). Der Prophet, der seinem Berufe zu entfliehen meint, wird durch Meer, Stürme und Wundererlebnisse gezwungen, dem Gotteswillen zu folgen [2]). Ich weiß, so spricht Jeremjah, daß nicht dem Menschen sein Weg gehört, daß es nicht dem Menschen, welcher geht, zukommt seinen Schritt festzustellen [3]).

In dieser Ueberzeugung wurzelten die Zuversicht und Hoffnung, die Demuth und Ergebung, die uns vor Allem in den Psalmen des zweiten Jerusalem erheben. „Wenn Gott nicht die Stadt behütet, wacht der Wächter umsonst. Gottes sind die Schätze der Welt, sein ist der Sieg; er erniedrigt und erhöht; nicht Israels Schwert, sondern Gottes Rechte hat Kanaan gewonnen", so heißt es gegen alle Selbstüberhebung [4]). Und gegen Kleinmuth und Menschenfurcht heißt es: „er führt seinen Rath aus gegen alle Welt; keine irdische Macht kann helfen [5]). Er schafft der Menschen Zeiten und Geschicke von fern her [6]); er verursacht das Gute wie das Uebel [7]). Sein Engel vernichtet das stolze Heer der Feinde und lagert sich um die, welche ihn fürchten [8]). Ohne ihn kann Nichts geschehen; er schafft den Handwerker, der das Schwert schmiedet, wie den Zerstörer, der es schwingt; es kann kein Uebles in der Stadt geschehen ohne seinen Willen" [9]). Endlich, um des leidenden Israel Muth und Hoffnung zu heben, heißt es: „der Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Eckstein geworden; das ist von Gott und ist ein Wunder in unsern Augen [10]). Der Wächter Israels schläft noch schlummert nicht; den Seinen giebt er es im Schlafe [11]). Ob Tausend fallen zu Deiner

---

[1]) Jes. X, 5. 15 f. V. Jes. XIV, 13. XLI, 2. 25. XLIV, 28. XLV, 1. Jerj. L, 2 ff. 9. 41. LI, 11. 20 ff. 28. [2]) Jon. I, 3 ff. II, 1. 11. [3]) Jerj. X, 23. [4]) Ps. XLIV, 4. 7. LXXV, 6. 8. CXXVII, 1. Prov. XX, 24. XXIX, 26. [5]) Ps. XXXIII, 10. 11. 16. LX, 13. LXII, 12. LXXVII, 11. XCIV, 11. CXVIII, 6. CXLVI, 3. [6]) Jes. XXII, 11. Ps. XXXI, 16. [7]) Jes. XXXI, 2. V. Jes. XLV, 7. (Hiob II, 10. Thren. III, 37.) [8]) Ps. XXXIV, 8. Jes. XXXVII. [9]) Amos III, 6. V. Jes. LIV, 16. vgl. Hos. XIII, 9 ff. Hab. I, 12. Ezech. XXXIII, 2. [10]) Ps. CXVIII, 22 f. [11]) Ps. CXXI, 4. CXXVII, 2.

Digitized by Google

Rechten und Zehntausend zu Deiner Linken, wird es doch Dich nicht treffen [1]). Des Frommen Thränen sind in Gottes Schlauch gesammelt" [2]). So ist der Lebensnerv der Frömmigkeit des Islam, der Glaube an Gottes Vorsehung, im A. T. ebenso kräftig, aber lebendiger und auf einen höheren Gottesbegriff gegründet.

So wird natürlich die Geschichte des Heils, in besonderer Weise auf Gottes unmittelbare Wirkung zurückgeführt. Die Erzählungsweise aller Schriftsteller des Pentateuch ist aus diesem Gesichtspunkte zu beurtheilen. Gott ruft den Abraham, führt und leitet ihn und giebt ihm Segen für seine Nachkommen [3]). Er giebt dem Jaqob zu den Geschäften seines Hauswesens und zur Mehrung seines Wohlstandes Verstand [4]). Er sendet den Moses nicht bloß, sondern er giebt ihm jede Einzelheit der Heerführung und Volksordnung besonders an [5]). So ist es zu verstehen, wenn Gott die Entwendung der ägyptischen Kleinodien anordnet, wenn er Kanaans Ausrottung befiehlt, wenn er an Pharao seine Herrlichkeit offenbaren will, indem er ihn vernichtet [6]). Alles das erscheint als unmittelbares Handeln Gottes auf seine Zwecke hin von ihm nicht zugelassen, sondern bewirkt. Als Israel herannaht, fühlen die Völker einen „Gottesschrecken", weil sie die Hand des weltlenkenden Gottes spüren, der dieses Land für Israel bestimmt hat [7]). Ja selbst die Nichtbezwingung der Einwohner Kanaans erscheint von Gott geordnet, „damit Israel den Krieg lerne" [8]). Und ebenso predigen die Propheten, daß Gott sein heiliges Volk beschützt und führt wie ein Adler sein Junges, daß die Diener Gottes in diesem Volke zerstören und pflanzen, bekehren und verstocken. Es gilt allem menschlichen Sorgen gegenüber „für mein Volk, für das Werk meiner Hände beauftragt mich!" [9]). Das alte Israel mag nur an Wir-

---

[1]) Ps. XCI, 7. [2]) Ps. LVI, 9. [3]) z. B. Gen. XII, 1 ff. XVIII, 19 (B [J.]). [4]) Gen. XXX, 28 ff. (B [J.]. C [E.]).

[5]) Exod. XIII, 17. Er führt Israel um der Stärke der Philistäer willen nicht auf dem graden Wege vgl. XIV, 1 ff. XXIII, 29. Num. X, 1. XIV, 41. XXXIII, 2. 38. — vgl. Lev. I, 1. IV, 1. V, 14. VI, 1. 19. VII, 22. XVII, 1. XX, 1. XXI, 1. XXII, 17. 26. Num. I, 1. II, 1. III, 1. 39. 51. IV, 37. 41. 45. 49 u. s. w.

[6]) Exod. IX, 16. X, 1. XI, 9. (Verstockung.) [7]) Jos. II, 9.

[8]) Jud. III, 1 f. Besonders stark tritt diese ganze Auffassung hervor z. B. 1 Sam. XXVI, 19. 2 Sam. XVI, 10. 11. XVII, 14. — oder Gen. XXV, 23 f. Jud. XIV, 4. Ueberall erscheint auch das was subjectiv schmerzlich empfunden wird, ja nicht zu billigen ist, objectiv betrachtet in die „Schickungen" Gottes eingeflochten. [9]) B. Jes. XLV, 10 ff. vgl. z. B. Hos. XIV, 5 f. Amos IX, 8. Jes. XXII, 11.

Digitized by Google

kungen Jahve's für sein Volk und in seinem Volke gedacht haben. Aber schon die Propheten wissen, daß Gott nicht bloß Israels, sondern auch der fremden Völker Schicksal lenkt. Assurs und Babels Unternehmungen sind seine Fügungen. Er hat, wie Israel aus Aegypten, so Aram aus Qir und die Philistäer aus Kaftor geführt. Er hat eine Hülfe für Aram durch Naeman gegeben. Und die Weissagungen seiner Boten richten sich gegen die andern Weltvölker, wie gegen Israel [1]). So ist die ganze Weltgeschichte mit ihren großen Wandlungen eine That Gottes.

Gott kann auch auf das innre Leben der Persönlichkeit einwirken, weil sein Geist die Grundlage und Bedingung alles menschlichen Geisteslebens ist. Die ihm eigenthümliche bewußte Lebenskraft, die von ihm ausgeht als lebenzeugende Macht, als Princip der Schöpfung und der Erhaltung, bedingt nicht bloß die animalische Fortdauer der beseelten Wesen. Sie trägt auch das persönliche Leben der Menschen. Auf ihr ruhen alle übernatürlichen Geistesentfaltungen in der Menschheit. Dieser Geist Gottes wurde in der alten Zeit gewaltsam und fast sinnlich wirkend gedacht, ob er nun als Geist der Weissagung von Moses auf die Aeltesten übergeht [2]) und Saul wider seinen Willen ergreift [3]), oder als Heldensinn, Königsmuth und Künstlerkraft Menschen über das menschliche Maaß hinaushebt, ohne daß doch dabei eine sittliche Läuterung nothwendig mitgedacht würde [4]). Aber auch später, wo man weniger an gewaltsame Wirkungen dieses Geistes denkt, erscheint doch alle besondre sittliche und religiöse Kraft als seine Gabe [5]). Auch die Künste des täglichen Lebens, die Erfindungen des menschlichen Verstandes, z. B. die gute und verständige Einrichtung des Ackerbaues, kommen von Gott [6]). „Der Geist ist es im Menschen, und des Allmächtigen Odem macht ihn verständig" [7]). Einsicht muß

[1]) Amos IX, 7. Jes. V, 26 ff. VII, 20. VIII, 7. IX, 11. X, 5 ff. XXIII, 9. B. Jes. XLV, 1. Deut. II, 12. 22. 2 Reg. V, 1.

[2]) Num. XI, 17—21. vgl. Deut. XXXIV, 9.

[3]) 1 Sam. X, 6. 9. 11. XI, 6. XIX, 20.

[4]) Gen. XLI, 38. (1 Reg. III, 28. V, 12. X, 24. Weisheit.) Num. XIV, 24. Jud. XI, 29. XIII, 25. XIV, 6. 19. XV, 14. vgl. III, 10. VI, 34. 1 Sam. X, 6. 10. XI, 6. XVI, 13 (צלח על und לבב). Besonders merkwürdig ist die Mischung von Sinnlichkeit und Heldenmuth bei dem „Nasir" Simson, der den Geist nur als Nasir und ohne sittliche Vermittlung empfängt, vgl. bei A(Q.) Exod. XXVIII, 3. XXXI, 3. (6.) XXXV, 31. (35. XXXVI, 1). (1 Reg. VII, 14 weiß Nichts von besondrer Inspiration der Künstler des Heiligthums.)

[5]) Jes. XI, 2. B. Jes. XLII, 1. Prov. VIII. Hiob XXVIII.

[6]) Jes. XXVIII, 26. 29 (חצלא עצה).

[7]) Hiob XXXII, 8.

Digitized by Google

von Gott erbeten werden[1]). Und die fromme Gemeine empfindet ihr religiöses Leben nicht als Entwicklung ihrer menschlichen Anlagen, sondern als „den Gottesgeist", den heiligen Geist, der in ihr wohnt. Wenn Gott ihn wegnimmt, so verstößt er aus der Zahl seiner Knechte[2]). So erscheint im A. T. die religiöse Offenbarung durchaus nicht als etwas völlig Alleinstehendes und Unbegreifliches, am wenigsten als eine Mittheilung besondrer Geheimnisse des Wissens. Sie hängt eng und lebendig mit allen andern ungewöhnlichen Erhebungen des geistigen Lebens zusammen. Die lebendige Religion fühlt noch überall „den Gott", und empfindet die Inspiration als „Begeisterung". Erst der Levitismus denkt an Mittheilungen des verborgenen Gottes durch himmlische Sendboten.

Wenn man die Wirkung dieses Geistes ursprünglich sehr sinnlich und von sittlichen Bedingungen ziemlich unabhängig dachte, so versteht sich, daß man keine Schwierigkeit darin fand, auch Trübungen und Zerstörungen des innern Lebens auf Gott zurückzuführen. Der Geist Gottes, der später auch gradezu wie ein Engelwesen vorgestellt wird, das den Menschen anfaßt[3]), bleibt natürlich in der Hand Gottes. Er kann ihn zurücknehmen, wenn das Gefäß untauglich wird, und ihn auf Andre übertragen, wie ja auch der Lebensgeist jede Form verläßt, die nicht mehr Lebensträgerin sein kann[4]). Gott ist auch in diesem Sinne Herr der Geister alles Fleisches. Dann trübt Gott nach seinem Willen das innre Leben, indem er seinen Geist zurücknimmt. Ja er kann nach seiner Gerechtigkeit und nach seinen Heilszwecken auch gradezu seinen Geist schädigend in der Seele der Menschen wirken lassen. Denn dieser Geist ist wohl ein gütiger, wo er zum Segen verliehen wird[5]). Aber an sich ist er nicht unmittelbar von sittlicher Art. Er treibt den Simson zum Philistäermorde wie zum Zerreißen des Löwen[6]). So heißt es auch geradezu, daß Gott, um zu strafen, einen bösen Geist vom Herrn, einen trügenden Geist giebt[7]). So kann David meinen, der erzürnte

---

[1]) Ps. LI, 12. 14. CXIX, 73. 144. 169. [2]) Ps. LI, 13.

[3]) 1 Reg. XVIII, 12. Ezech. VIII, 3. XI, 1. XLIII, 5 (gleich der „Hand Gottes". Jes. VIII, 11. Ezech. III, 14. 22).

[4]) Jud. XVI, 19 (später 1 Sam. XVI, 13 f.). [5]) Ps. CXLIII, 10.

[6]) Jud. XI, 29. XIII, 25. XIV, 6. 19. XV, 14.

[7]) Jud. IX, 23. 1 Sam. XVI, 14. XVIII, 10. 12. XIX, 9. 1 Reg. XXII, 21. vgl. 2 Sam. XXIV, 1. 1 Reg. XII, 15. Allerdings steht in solchen Fällen durchschnittlich nicht „Geist Jahve's", sondern Geist von Jahve aus, oder Geist Elohims. Aber wesentlich ist der Unterschied nicht, und 1 Sam. XIX, 9 hat wenigstens unser jetziger Text רוח יהוה רעה.

Digitized by Google

Gott reize Saul zur Verfolgung des Unschuldigen [1]). So kann es heißen, daß wo Gott verderben will, die Menschen „nicht hören", d. h. nicht hören können [2]), daß Gott durch seine Propheten verstockt, d. h. eine innre Verhärtung gegen die Wahrheit hervorruft, die dann in das sichre Verderben stürzen muß [3]). Gott wird für sein Volk zu einem Fels des Strauchelns und Stein des Anstoßes. Er verhärtet durch seine Worte und Thaten. Der Irrende, wie der Irreleitende sind sein. Das Volk betet „warum lässest Du uns irren und verstockst unser Herz, Dich nicht zu fürchten?" [4]).

5) Es konnte nicht fehlen, daß mit dem Abnehmen des frischen religiösen Optimismus auch in Israel schwere Bedenken und Zweifel auf diesem Gebiete sich erhoben. Und es ist gewiß richtig, daß die Frage nach der Wahrheit der Religion am schwersten von dem Herzen des Einzelnen empfunden ward (Smend). In den Büchern und Liedern, die am stärksten der Ausdruck des Individualismus der exilischen und nachexilischen Zeit sind, finden wir am lebendigsten auch den Zweifel und die Theodicee.

In der Zeit seiner Mißgeschicke hatte das Volk unter dem Drucke einer äußerlich verstandenen Vergeltungslehre gemurrt: „die Väter haben Heerlinge gegessen, der Kinder Zähne sind stumpf geworden". Daß der Mensch die Vergeltung für die Sünden seiner Vorfahren empfängt, ist eine Wahrheit, die im ganzen A. T. als religiöses Axiom gegolten hatte und auch von der Prophetie schlechthin nicht geleugnet werden konnte [5]), und die Niemand bestreiten kann, der die Wirklichkeit kennt. Der Mensch ist nicht von vornherein Persönlichkeit, sondern wird es erst; man kann ihn überhaupt nicht als für sich allein bestehend auffassen, sondern nur als Glied eines Organismus. Aber Israel hat seit Jeremjah auch die Lüge in diesem Satze empfunden und sie glaubend überwunden. Die letzte Entscheidung über des Menschen Heil oder Nichtheil ruht nicht in dem Naturgesetze des Zusammenhangs der Einzelnen mit ihrem Geschlechte. Jedes persönliche Wesen ist im Stande, dieses Natur-

---

[1]) 1 Sam. XXVI, 19. [2]) 1 Sam. II, 25.

[3]) Exod. IV, 21. VII, 3. IX, 12. X, 1. 20. 27. XI, 9. XIV, 4. 8. 17 (הקשה חזק), — am stärksten Exod. IX, 16 (E. [E.]). Sehr oft auch in den prophetischen Büchern vgl. Deut. II, 30 (wo es zum Besten Israels geschieht). Jes. VI, 10. XIX, 14. XXIX, 10 f. vgl. B. Jes. LXIII, 10. LXIV, 4 f.

[4]) B. Jes. LXIII, 17. vgl. Deut. XXIX, 3. Jos. XI, 20. Hiob XII, 16 (20—25). XVII, 4. Jes. VIII, 14. Jerj. VI, 10. B. Jes. XLIV, 18.

[5]) Deut. V, 9. Jerj. XXXII, 18 ff. vgl. S. 459 N. 2.

Digitized by Google

gesetz überwindend sich persönlich eine eigne Stellung zu wählen. Wie es im prophetischen Gesetze verboten wird, daß menschliches Gericht den Sohn für des Vaters Vergehen straft [1]), so lehren Jeremjah und Ezechiel, daß Schuld oder Verdienst der Vorfahren auch von Gott nur dann auf den Sohn übertragen wird, wenn er sich in persönlicher Selbstentscheidung mit dieser Schuld oder diesem Verdienste zusammenschließt. Es soll das Sprichwort nicht mehr in Israel gehen: „die Väter haben Heerlinge gegessen; der Söhne Zähne sind stumpf geworden". Denn des Sohnes Seele ist ebensowohl Gottes, als des Vaters Seele. Jeder soll für seine eigne Missethat sterben [2]).

Wie die Lehre von der Vergeltung der Schuld an den Kindern, so hätte auch der Glaube, daß Gott selbst die Menschen verstockt, zu gefährlichem Anstoße werden können. Und auch dieser Glaube wird selbst durchaus nirgends geleugnet oder durch oberflächliche Ausflüchte, wie „Zulassung" oder bloßes „Vorhersehen" gemildert. Mit voller Entschiedenheit wird das Recht Gottes betont, seiner Creatur gegenüber ohne Schranken und menschliche Kritik zu walten. Gottes Wort kann nicht leer zurückkehren. Wo man ihm wehrt, segnend zu wirken, da muß es als Fluch wirken. Das Licht muß kranke Augen kränker machen, gesunde Nahrung muß die Krankheitsmacht steigern. Das ist eine nothwendige, sittliche Ordnung, also ewig von Gott gewollt [3]). Und jeder Prophet, der in einer Zeit unheilbarer Verderbniß zu wirken hat, muß diese Ordnung vollziehen, muß durch sein Wort der Wahrheit die Ohren tauber, die Augen blinder machen. So schafft Gott auch den Frevler für den Unheilstag, wie er Jedes zu seinen Zwecken schafft [4]). Wir haben kein Zeugniß im A. T., daß man sich wirklich an solchen Sätzen gestoßen hätte. Die Ehrfurcht vor der souveränen Freiheit des Willens Gottes war dazu wohl zu stark. Aber Ezechiel lehrt die Verstockung auch als Strafe menschlicher Schuld ansehen. Gott verstockt, weil der Abfall des Volkes unheilbar geworden ist und diese Strafe fordert. „Mit offnen Augen sehen sie nicht, mit Ohren hören sie nicht" [5]). Die Verstockung ist schon der Beginn einer

---

[1]) Deut. XXIV, 16. 2 Reg. XIV, 6.
[2]) Jerj. XVIII, 7 ff. XXXI, 29 f. Ezech. XVIII, 2 ff.
[3]) Jes. VI, 9 ff. B. Jes. LV, 11. [4]) Prov. XVI, 4.
[5]) Ezech. XII, 2; vgl. auch Exod. VII, 13. 22. VIII, 15 mit VIII, 32 und IX, 34. Im Grunde ist auch Jes. VI. so gemeint.

Digitized by Google

verdienten Züchtigung. Mit den Graden handelt Gott grade, doch mit den Verkehrten handelt er verkehrt. Ein Jeder soll gegen seine eigne Sünde murren, statt gegen Gott [1]).

Der wirkliche Zweifel aber ward durch eine andre Wahrnehmung geweckt. Wenn sich Gottes Wille durch die Freiheit hindurch vollzieht, wenn das Geschick der Ausdruck seines Willens, und er der gerechte und der gütige ist, so müßte das Schicksal des Volks und der Einzelnen im Einklange stehen mit ihrer religiösen und sittlichen Stellung. Schon das Vorhandensein des Uebels an sich, der Umstand, daß Gott auch Böses schafft, woran Alle Theil haben, hätte Anstoß erregen können [2]). Aber die Demuth und das Gefühl eigner Unwürdigkeit ließen die Frommen des A. T. dazu nicht kommen. Um so nothwendiger erschien bei Voraussetzung der Allgemeinheit des menschlichen Uebels, daß wenigstens besondres außerordentliches Unheil nur die treffe, die sich auch in besonderer Weise gegen Gott vergangen haben. Die Frommen mußten, wenn auch nicht frei von der Plage des menschlichen Seins überhaupt, so doch unangefochten und glücklich innerhalb der in der Erfahrung vorliegenden Grenzen bleiben.

Von dieser Voraussetzung aus ist die Geschichte Israels geschrieben und ihre Uebertreibung ist die früher geschilderte Anschauung des Chronisten. Aber wenn man die Wirklichkeit ohne falsche Demuth prüfte, konnte dieser Glaube in seiner einfachen naiven Form nicht unangefochten bleiben. Man sah die Gottlosen grünen und in sicherm Wohlsein bis zum Tode. Man sah über die Besten das herbste Leid hereinbrechen, einen Josia vom Schwerte fallen, einen Jeremjah unter tausend Leiden zusammenbrechen, die Gemeine der Leidenspsalmen von ungerechten Mächtigen bedrückt, ihr Gebet vergeblich. Man sah Israel, wo es am meisten zum Glauben bereit schien, und seinem Bundesgott gegenüber ein Gefühl von Gerechtigkeit haben durfte, nur um so mehr niedergetreten [3]). Und nach dem Exile blieb die kümmerliche Wiederherstellung Zions wie ein Spott auf die Hoffnung. Ja es kamen Tage, wo Israel um seiner Treue gegen Gott willen litt (Ps. XLIV. LXXIX). Glück und Unglück schienen sich ganz ohne eine sittliche Ordnung rein natürlich zu entfalten.

---

[1]) Ps. XVIII, 26. Thren. III, 39.
[2]) Amos III, 6. Mich. I, 12. B. Jes. XLV, 7.
[3]) Jerj. XII, 1 ff. Hiob XXI, 7—Ende. Ps. XXII, 2 f. LXXIII, 2 ff. vgl. XLIV, 18. 21. Dies Gefühl tritt uns besonders auch bei Habaquq entgegen. Noch Maleachi II, 17. III, 13 ff. hat es im Volke zu bekämpfen.

Digitized by Google

Diese Wahrnehmung mußte zuerst auf beharrliche Leugnung stoßen. Es muß Gerechtigkeit im Schicksale sein. Dem Leidenden, der unschuldig sein will, rufen seine Freunde zu „soll Deinethalb die Erde denn verödet, der Fels von seinem Platze gestoßen werden?“ [1]). Das Unglück muß verschuldet sein „denn nicht sproßt das Unheil aus dem Staube, aus der Erde wächst die Mühsal nicht; denn der Mensch zum Unheil wird geboren, wie die Flammenkinder hoch den Flug erheben“ [2]). Man sah in dem leidenden Frommen einen von Gott überführten Heuchler, oder zog sich auf die allgemeine Sündhaftigkeit oder auf Gottes Allwissenheit zurück. Und wo man den Widerspruch zwischen Geschick und sittlichem Werthe nicht leugnen konnte, da ward die Schwierigkeit in der Hoffnung gehoben. So ist es der stets wiederkehrende Hauptgedanke der Freunde Hiobs, daß sein Leiden, wenn er nur gerecht bleibe, rasch großem Glücke Platz machen werde, und daß alles scheinbare Glück der Frevler ein schreckliches Ende finden müsse [3]). Der Widerspruch des Geschicks gegen das Gesetz der Vergeltung kann sich nur als ein flüchtiger Schein erweisen. Die scheinbar glücklichen Frevler werden in jähem bösen Falle dahingerafft wie Schlachtvieh zum Todtenreiche hinsinken. Die leidenden Frommen werden gerettet und mit Sieg gekrönt, werden in Herrlichkeit und Freude den Sturz der Bösen sehen [4]). So hält man muthig an dem Satze fest: „bin jung gewesen, bin alt geworden; doch sah ich nie den Gerechten verlassen, noch seinen Samen gehen nach Brot“ [5]). Und gegenüber dem Klagen und Murren gegen das von Gott auferlegte Leiden heißt es: Was murrt bei seinem Leben der Mensch? Jeglicher murre wider seine Sünde! Wie dürfte der Thon mit dem Töpfer hadern, ein Scherben unter den Scherben von Lehm! [6])

Aber diese Antwort konnte doch nicht die entscheidende sein. Schon Jeremjah hält sie nur noch mit gewaltsamer Glaubens-

---

[1]) Hiob XVIII, 4. „Unter allen Umständen mußte das Dogma Recht behalten“ (Smend). [2]) Hiob V, 6.

[3]) Hiob IV, 8 ff. V, 3. 18—27. VIII, 4. 13 ff. 20. XI, 20. XV, 20 ff. XVIII, 5 ff. XX, 4—Ende. (XXXIV, 11. XXXVI, 5.) Ironisch aufgenommt XXIV, 18 ff. XXVII, 13 ff.

[4]) Habaq. I, 2 ff. 13. III, 13. Ps. XXII, 23 ff. XXXVII, 9. 29. XLII, 6. 12. XLIII, 5. XLIX, 6. 15. 17 ff. L, 21. LXIV, 8 ff. LXIX, 23 ff. LXXIII, 17—21. LXXV, 9. XCI, 8. XCII, 8. 10. 13. XCIV, 23. CXII. CXXVIII. CXL, 9 ff. CXLV, 18 ff. [5]) Ps. XXXVII, 25.

[6]) Jes. XXIX, 16. Thren. III, 39. B. Jes. XLV, 9. 11.

Digitized by Google

anstrengung fest[1]). Die Hoffnung hätte doch nur dann wahrhaft als Lösung dieser Schwierigkeit aufgefaßt werden können, wenn eine jenseitige, ewige, allen Menschen gleichmäßig gewisse Vergeltung gelehrt, und nicht bloß gelehrt, sondern als Ueberzeugung in das innerste Mark der Frömmigkeit übergegangen wäre. Aber ohne diese Ueberzeugung mußte die rauhe Wirklichkeit bald der Tröstung spotten, welche die einfache Frömmigkeit in der Hoffnung für die Widersprüche der Gegenwart finden wollte. Ein Volk kann wieder aufleben zu neuem Glücke. Aber welchen Ersatz hat der Einzelne, der im Elend untergegangen ist? In dem Schicksal der Nachkommen mag sich die Ungerechtigkeit des Geschickes ausgleichen; aber was hat der Gestorbene davon?[2]). Das frevelnde Volk mag mit jähem Verderben unverdientes früheres Glück ausgleichen. Aber der reiche Frevler, der in Wohlleben still und ungestört in hohem Alter stirbt und in das Todtenreich steigt, das Allen gemeinsam ist, wie wird er bestraft?

Diese Wahrheit in ihrer vollen herben Nacktheit in's Auge zu fassen, und sie festzuhalten gegen alle thörichten Ausflüchte, als wäre das Leid der Frommen nur unbedeutend und vorübergehend, das ist die wesentlichste Bedeutung des Buches Hiob. Der Dulder erlebt es an sich, wie falsch, wie vernichtend die Ueberzeugung von dem Zusammenhange des Schicksals mit dem sittlichen Werthe sich im einzelnen Falle gestalten kann. In bittrem Spotte führt er die weisen Anwendungen des Satzes aus: „dem Unglück Schmach" nach des Sichern Gedanken; sie ist denen sicher, deren Fuß gleitet. Darüber erstarren die „Redlichen"; der „Unschuldige" ereifert sich über den Heuchler: „und es wird der Gerechte doch festhalten den Weg, stark wird bleiben der von Händen rein!"[3]). Die Prüfung Hiobs ist ja eben die, ob er im Stande ist, den Glauben an Gottes Gerechtigkeit noch festzuhalten, wo er jede sinnliche Empfindung derselben verlieren muß, oder ob er an Gott irre wird. Nun wird in dem Buche das Räthsel nur durch die That gelöst. Hiob beharrt im Glauben, nachdem er sich durch alle Tiefen der Versuchung hindurchgerungen. Er ruft Gott gegen Gott an, den gnädigen gegen den zürnenden. Und Gott thut dem beleidigten Rechte genug, indem

---

[1]) Jerj. XII, 1 ff. [2]) Hiob XXI, 19—21.
[3]) Hiob XII, 5. XVII, 8 f. Das Problem in seiner Härte z. B. III, 20. VI. 2 ff. IX, 22. X, 3. 18. XVI, 11. 17. XVII, 2. XIX, 6—23. XXI, 7—Ende. XXIII, 10 ff. XXVII, 2.

Digitized by Google

er den Dulder krönt und ihm reichen Ersatz giebt. Aber wirklich innerlich überwunden wird die Schwierigkeit nicht. Wir finden keine Gewißheit jenseitiger Vergeltung, höchstens eine aufleuchtende Hoffnung, trotz des Todes durch Gott gerechtfertigt zu werden, — kein Verständniß höherer Gottesgedanken im Leiden des Gerechten, höchstens die Auffassung des Leidens als einer Prüfung. Hiob muß im Angesichte der in den Räthseln der Natur sich kund gebenden göttlichen Weisheit die Vermessenheit aufgeben, die an Gottes Wege und Führungen den Maaßstab menschlicher Gedanken hat legen wollen, muß an die göttliche Gerechtigkeit glauben, ohne sie zu sehen, und einsehen, daß Gottes Gerechtigkeit und seine Unschuld miteinander bestehen können.

Doch hat das Buch Hiob wenigstens das erkannt, daß schwere Leiden nicht immer Boten des göttlichen Zornes sind, daß ihr Zweck auch ein Heilszweck sein kann, und daß man die Gerechtigkeit Gottes nicht nach dem jedesmaligen Augenscheine in der Gegenwart beurtheilen darf. Und die Elihureden betonen sehr bestimmt, daß Gott durch solche Leiden erziehen und vor Hochmuth und Sicherheit retten will, die sonst in das Verderben stürzen müßten. Sie malen die Art, wie Gott den Leidenden belehrt und bekehrt, schon ganz in der Weise aus, wie später die Chronik in ihrer Erzählung von Manasse's Unglück und Bekehrung [1]). Und diesem Gedanken an die erziehende Bedeutung des Leidens begegnen wir auch sonst nicht selten seit dem 8. Jahrhundert [2]).

Seit Daniel tritt dann die Hoffnung auf eine wirkliche Ueberwindung des Todes auch für den Einzelnen stärker hervor und hilft die Räthsel dieses Lebens lösen. Der fruchtbarste Gedanke aber ist der Glaube an ein Leiden, dessen Werth in sich selber ruht, und das nach dem Geheimnisse göttlicher Liebe die Gnadengedanken Gottes verwirklichen hilft, an ein stellvertretendes Leiden, in dem die Besten sich zum Opfer geben, um die Sünden ihres Volkes zu tilgen und der Welt ein höheres Heil zu ermöglichen [3]). Damit ist der antiknaive Gedanke der Vergeltung endgültig in höhere Ueberzeugungen erhoben.

Den eigentlichen Zweifel an der Wirklichkeit eines bleiben-

---

[1]) Hiob XXXIII, 15—30. XXXVI, 8 ff. (2 Chron. XXXIII, 11 ff.).
[2]) Deut. VIII, 2. (Die Leiden des Wüstenzuges als Zuchtmittel.) Hos. II, 8 ff. 11 ff. V, 2. Jerj. XXXV, 15. B. Jes. XXVII, 8. Ps. LXVI, 10. XCIV, 12. Thren. III, 27—30 (מוסר , תוכיח). [3]) B. Jes. LIII.

Digitized by Google

den sittlichen Gutes und einer übersinnlichen Welt hat Israel aus sich selber nicht erzeugt. Die Worte des bittersten Seelenkampfes bei Hiob weisen wohl einigemal in diesen Abgrund; aber selbst Hiob betritt ihn nie. Er ist mit dem Leben dieser Religion im Grunde unverträglich [1]). Erst im Koheleth spüren wir Etwas von eigentlicher Skepsis und schwerlich ohne Einfluß nicht-hebräischer Weltanschauung.

Capitel 30.

Die Engel.

Literatur: W. H. Kosters (Theol. Tijdschr. IX. 1875) De Mal'ach Jahve; (X. 1876. 34 ff. 113 ff.) het ontstan en de ontwickeling der angelologie onder Israel; (XIII. 1879. 445 ff.) de Cherubim. A. Kohut Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Ch. F. Trip Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testamentes. Leiden 1858. Steinwerder Christus Deus in Veter. Test. libris historicis. Schelling ges. W. Abth. II. Bd. IV. 128 f. Hengstenberg a. a. O. Chr. G. Barth Der Engel des Bundes. Ein Beitrag zur Christologie. Leipz. 1845. Züllig Der Cherubimwagen. Heidelb. 1832. Lämmert Die Cherubim der heiligen Schrift (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1867. 4. 589 ff.). Riehm De natura et notione symbolica Cheruborum (Bas. et Lugd. 1864). Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel, Stud. u. Krit. 1874. 3. 399 ff. Kamphausen Studien und Kritiken 1864. 4. 712 ff. Kahnis De angelo Domini diatribe, Lips. 1858. 4.

1) Soweit wir im A. T. zurückblicken, tritt uns, wie eine selbstverständliche, keiner lehrhaften Betonung bedürftige, die Vorstellung von übermenschlichen Wesen entgegen, die zu Gott in einem Verwandtschaftsverhältnisse stehen, aber ihm an Macht nicht gleichkommen. Schon die heilige Sage bei B (J.) und E (E.) redet gern von dem Gottesengel, durch den Gott seine Vorsehung walten läßt. Bruchstücke wie Gen. VI, 1—3, Lieder wie Ps. XXIX, alte Erzählungen wie Ex. XXIII, 20 sprechen von Elohim und Elohimsöhnen, und „Engel" kommen in der Geschichte des Moses und Josua, sowie in den ältesten Richtersagen überall als Bestandtheil des Volksglaubens unbefangen vor [2]). Ueber die ursprüngliche Gestalt einer so uralten

[1]) Solcher Zweifel erscheint dem Gläubigen als „Verthierung" Ps. LXXIII, 22.
[2]) Num. XX, 16. Jos. V, 13. vgl. Jud. VI, 11 ff. XIII, 3 ff.

Digitized by Google

Volksvorstellung ist natürlich nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit ein Urtheil zu gewinnen. Aber wenn wir die ältesten Stücke in Betracht ziehen, in denen von solchen „Engelwesen" die Rede ist, so drängt sich die Ueberzeugung auf, daß zwei an sich verschiedene Vorstellungen zu dem späteren Glauben an Engel zusammengelaufen sind. Einerseits treten uns Wesen entgegen, die neben dem Bundesgott Israels als Elohim, als Machtwesen ihm verwandter Art erscheinen, Mächte oberhalb der natürlichen und sittlichen Ordnung der sinnlichen Wesen, in denen sich wohl die zu untergeordneten himmlischen Wesen zusammengeschrumpften Götter der altsemitischen Religion bergen. Andrerseits erscheint der Maleach Jahve wie eine lebendige Offenbarung und Erscheinung dieses Bundesgottes selbst, gleichsam wie eine Form seines Wirkens.

2) Die Elohim, von denen die ältesten Schriften des A. T.'s reden ohne den Gott Israels oder bestimmte Götter andrer Völker mit dem Worte bezeichnen zu wollen, sind offenbar mit persönlich geistiger Machtnatur ausgestattete und dem der Nothwendigkeit unterworfenen sinnlichen Dasein entgegengesetzte Wesen. Solche Elohim meint Gott, wenn er sagt: „siehe der Mensch ist geworden wie einer von uns, Gutes und Böses zu wissen" [1]). Von ihnen redet die Volkssprache, wenn sie Oel und Wein als Gaben bezeichnet, die den Elohim, wie den Menschen erfreulich sind [2]). Sie erscheinen in Psalm LVIII und LXXXII als „Götterversammlung", in der Gott tadelnd und richtend als König auftritt, um sie zur Rechenschaft zu ziehen, weil sie die ihnen anvertrauten Geschicke der Völker ungerecht und nachlässig verwaltet haben [3]). Sie heißen genauer „Göttersöhne" [4]); d. h. nach hebräischer Sprachweise nicht Söhne Gottes im physischen Sinne, oder im sittlichen Sinne „ihm durch Frömmigkeit und Güte innerlich verwandte", sondern „Einzelwesen, die zu der Gattung des Seins gehören, deren volle und höchste Erscheinung Gott selber ist".

[1]) Gen. III, 22. [2]) Jud. IX, 8—15. Kosters möchte hier gradezu an die Opferspeise denken, die den Elohim lieb ist, und erklärt daraus, daß bei der Feige, die nicht zum Opfer dient, nicht der gleiche Ausdruck gebraucht ist. Aber auch das Oel ist doch nicht unmittelbar Opfergegenstand. Viel näher liegt es, wirklich an Genußmittel der Elohim zu denken, wie das realistische Alterthum gewiß ohne Bedenken gethan hat. Dafür würde auch Ps. LXXVIII, 25 sprechen, wo das Manna, das Himmelsbrot, als „Speise der Gewaltigen" bezeichnet wird, d. h. doch nicht als Opferspeise, sondern als Nahrung der Himmlischen (vgl. Sach. XII, 8).

[3]) Ps. LXXXIX, 6. 8. קהל . סוד. [4]) בני־אלים und בני־האלהים.

Digitized by Google

So erscheinen sie in der Dichtersprache schon seit dem Deuteronom als Gottes Heilige [1]), seine Helden, sein Heer [2]), seine Myriaden [3]). Sie erfüllen Gottes himmlischen Palast [4]), versammeln sich huldigend und Rechenschaft ablegend vor seinem Throne [5]). Andrerseits greifen sie nach alter Volksvorstellung übermüthig und durch sittliche Ordnungen nicht gebunden in die Lebenskreise der Menschheit ein [6]).

Daß sich in diesen Elohim die Naturgeister des alten semitischen Heidenthums bergen, kann nach der ganzen Art, wie von ihnen geredet wird, schwerlich bezweifelt werden. Die göttlichen Wesen, die ursprünglich weder den sittlichen Ordnungen unterworfen noch schlechthin von Jahve abhängig gedacht waren, verschwanden mit der reineren Entwicklung der Religion natürlich nicht aus der Volksphantasie. Aber sie hörten auf, für die Religion Bedeutung zu haben und Ehrfurcht oder Anbetung zu fordern. Sie konnten als Feinde Jahve's erscheinen, die er überwindet; aber sie konnten auch zu seinen Dienern herabsinken. Dabei haben wir an Himmelswesen zu denken, die man einst im hebräischen Volke verehrt hatte. Und wohl mag es sein, daß schon in uralter Zeit, wie später in der jüdischen Gemeine [7]), diese Wesen mit den Gestirnen zusammengestellt wurden, die als lebendige Machtwesen in wunderbarer Hoheit und Ordnung über der Erde walten. Diese „Göttersöhne" sind für Religion und Sittlichkeit Israels an sich vollständig gleichgültig. Auch wo sie in einem Gegensatze zu Jahve gedacht werden, ist er größer als sie; ja sie sind ihm gegenüber Nichts [8]). Und wenn heidnische Völker sie verehren, so legt man sich das seit dem Deuteronom so zurecht, daß Jahve ihnen die Aufsicht über diese Völker zugewiesen hat, während er sich selber Israel vorbehielt, und daß sie seiner Gerichtsbarkeit unterstellt bleiben [9]). Wo sie aber in Gottes Umgebung gedacht

[1]) Deut. XXXIII, 2. Zach. XIV, 5. Ps. LXXXIX, 6. 8.
[2]) Ps. CIII, 20 ff. 1 Reg. XXII, 19. [3]) Deut. XXXIII, 2.
[4]) Ps. XXIX, 1. 9. LXXXIX, 6 ff.
[5]) Hiob I, 6. II, 1 (Ps. LVIII. LXXXII). [6]) Gen. VI, 1—3.
[7]) Hiob XXXVIII, 7. B. Jes. XLV, 12. vgl. Hiob XXV, 2. XXXVIII, 31.
[8]) Exod. XV, 11. XVIII, 11. vgl. Ps. LXXVII, 14. LXXXVI, 8. XCVI, 4. 5. XCVII, 7. 9.
[9]) Deut. IV, 19. XXXII, 8. 9. Damit hängt das Gericht über die Götter Ps. LVIII. LXXXII, und über das Himmelsheer zusammen B. Jes. XXIV, 21. vgl. XIV, 12. Auf einen alten mythologischen Hintergrund, auf Kämpfe der Gottheit gegen widerstrebende Naturgewalten weist die Art hin, wie die hebräische Poesie von Livjatan, der flüchtigen Schlange, vom „Thoren" ꝛc. redet. Die Aehnlichkeit mit babylonischen Mythen ist unverkennbar. (Ezech. XXIX, 3. XXXII, 2. 3. B. Jes. XXVII, 1. Ps. LXXIV, 13. Jerj. LI, 34. Hiob III, 8. XXVI, 13. XXXVIII, 31. vgl. Amos V, 8. B. Jes. XIII, 10. Hiob IX, 9.)

Digitized by Google

werden, da sind sie seine höchsten Diener. Sie vervollständigen den Eindruck seiner Herrlichkeit, erhöhen seinen Glanz, machen seine kriegerische Macht als Helden und Gewaltige anschaulich, und werden schließlich zu seinen Boten, obwohl die Elohim und die Maleachim im A. T. nirgends ausdrücklich einander gleichgestellt werden[1]). In Stellen wie Gen. VI tritt der alte sinnliche, gegen das sittlich Gute gleichgültige, Character dieser Wesen so deutlich hervor, daß wir uns nicht verwundern können, wenn ihr Uebergang in die „Engel" nicht ohne einen Rest vollzogen ist, und wenn sie auch zu „unholden, der göttlichen Ordnung und den Zwecken Gottes sich nicht fügenden" Machtwesen werden konnten.

3) Eine grade Linie zu der Engellehre des Judenthums geht von dem Begriffe des Maleach Jahve aus. Kosters hat neuerdings behauptet, daß das Wort Maleach vor dem Exil immer eine Erscheinung Gottes selbst auf Erden bezeichne, die allerdings als Erscheinungs- oder Offenbarungsform wieder von Jahve als dem Himmelskönig, der sie sendet, unterschieden werde. Das muß entschieden als Uebertreibung einer an sich richtigen Beobachtung bezeichnet werden[2]). Sie zu widerlegen würden schon Gen. XVIII. XIX. XXVIII genügen. Denn daß sich in den drei Gestalten, die Abraham sieht, nicht der eine Jahve manifestirt, folgt schon aus dem Umstande, daß zwei derselben nach Sodom weiterziehen, während die dritte, die Erscheinung Jahve's selbst, der sich nicht in die Sünde und Unehre Sodoms einlassen will, bei Abraham zurückbleibt und dann vom Himmel herab das Gericht sendet. Und die Maleachim, die Jaqob auf der Leiter zum Himmel steigen und wieder herabfahren sieht (E [E.]), sollen nicht mit Jahve identisch sein, der nach B (J.) im Traume neben dem Schlafenden sichtbar wird, sondern sind einfach die Diener Gottes, die seinen Palast erfüllen und seine Befehle auf Erden ausrichten. Also wissen schon die alten Sagen Israels von Maleachim, die nicht mit Jahve selbst als seine Offenbarung zusammenfallen, sondern einfach als Diener seine Befehle ausrichten[3]). Aber allerdings ist in vielen Stellen der alten Sage

[1]) Indirect wohl. Denn derselbe Ausdruck, der Gen. III und Ps. VIII von den Elohim gilt, wird auf den Maleach Jahve übertragen 1 Sam. XXIX, 9. 2 Sam. XIV, 17. 20. XIX, 28.

[2]) Maleachim Gen. XXVIII, 12. XXXII, 1.

[3]) Besonders deutlich wird die Willkürlichkeit der Annahme Kosters bei Stellen wie Jos. V, 13 ff. (צבא יהוה), oder 2 Sam. XIV, 17. XIX, 28. 1 Sam. XXIX, 9. Richtig dagegen ist die Bemerkung, daß je transcendenter der Gottes-

Digitized by Google

von dem Maleach Jahve in der Weise die Rede, daß seine Erscheinung und Rede sich einfach mit Jahve's Erscheinung und Rede decken. Das tritt so unzweifelhaft hervor, daß die alte Kirche in diesem Gottesengel gern die Persönlichkeit des Logos, d. h. den sich offenbarenden Gott selbst sah, der hier das Vorbild der „Menschwerdung" biete, — eine Meinung, in der unverkennbar ein Wahrheitselement liegt, und die in neuerer Zeit z. B. von Schelling, Barth, Kahnis, Steinwender, Hengstenberg und Stier mehr oder minder geschickt vertheidigt ist.

Um den wirklichen Inhalt dieser alten Vorstellung nicht zu verfehlen, sehen wir zunächst von allen den Stellen ab, in denen augenscheinlich oder möglicherweise ein Maleach ausdrücklich von der Selbstoffenbarung Gottes unterschieden und nur als Träger eines einzelnen Auftrags oder einer besondern Mittheilung Gottes gedacht wird. So vor Allem von Stellen, wie 1 Reg. XIX, 5. 7. 2 Reg. I, 15, wo der Engel Gottes von der späteren Erscheinung Gottes deutlich unterschieden wird, oder wie 2 Sam. XXIV, 15 ff. 2 Reg. XIX, 35. 1 Chron. XXI, 15 ff., wo der Engel der Pest nichts ist als ein Diener Gottes, oder wie Ps. XXXIV, 8. XXXV, 5. 6. Gen. XXIV, 7. Mal. III, 1, wo wie der Vergleich mit Ps. XCI, 11. Gen. XXVIII, 12. XXXII, 2 zeigt, der Engel nur zufällig im Singular vorkommt, während der ganze Nachdruck auf seinen Dienst zu Nutze der Frommen fällt, oder wie 1 Sam. XXIX, 9. 2 Sam. XIV, 17. 20. XIX, 28, wo volksthümliche Sprüche offenbar eine ganze Wesensklasse bezeichnen wollen, die über den Menschen steht, aber mit Gott nicht identisch ist [1]). Aber auch manche Stellen sollen übergangen werden, in denen vielleicht wirklich von dem Maleach Jahve im volleren Sinne die Rede ist. So die Erzählung des Auszugs bei B (J.) und C (E.). Ein Engel, in dem „Gottes Name ist" [2]), und dessen heiliger Zorn des Volkes Sünden strafen muß, ist ja wirklich mit Gott gewissermaaßen eine Person. Und wenn „Gottes Antlitz" zum Zeichen, daß Gott versöhnt ist, mit Israel

---

begriff wird, desto mehr der volle Begriff des Gottesengels verblaßt und durch bloße „Diener" „Gesandte" ersetzt wird. Das ist im Islam, wo auch der h. Geist zu einem „Engel" wird, zur Vollendung gediehen.

[1]) Was sollte in solchen Stellen, wo es auf irdische Offenbarung Gottes ja gar nicht ankommt, der Zusatz Maleach, wenn man nur sagen wollte „klug und gütig, wie Gott"?

[2]) בקרבו Exod. XXIII, 20 f. (C [E.]).

Digitized by Google

zieht [1]), so will doch er *selbst*, dem Volke zugewendet, ihm gegenwärtig sein [2]). So haben Sach. XII, 8 und B. Jes. LXIII, 9, auf diese Erzählungen zurückblickend, mit Recht Gott und seinen Engel im Parallelismus einfach abwechseln lassen [3]). Aber auch hier machen Ausdrücke wie Exod. XIV, 19 ff. XXIII, 20 23. XXXIII, 2 ff. Num. XX, 16 wenigstens für C (E.) die Sache zweifelhaft. Man könnte damit ausreichen, an einen Gottesgesandten zu denken, der als Vertreter des himmlischen Königs in seiner Autorität auftritt. Und in ähnlicher Weise wird Sach. III, 1 ff., durch I, 12 unsicher gemacht. Wir halten uns an die Stellen, in denen der Maleach Jahve unbestreitbar mit Gott selbst in gewissem Sinne identisch ist. Da sie sämmtlich dem alten Kerne des Richterbuchs und der heiligen Sage bei B (J.) und C (E.) angehören, haben wir es sicher mit einem Urbestandtheile des israelitischen Volksglaubens zu thun [4]).

In allen diesen Stellen wird von einem Erscheinen und Reden des „Gottesengels" erzählt und zugleich ohne weitere Erklärung vorausgesetzt, daß *der persönliche Bundesgott selbst erschienen sei und geredet habe*. Allerdings redet der Gottesengel, der in menschlicher Gestalt erscheint, von Jahve auch als von einer dritten, von ihm verschiedenen Person, und wird deutlich von Jahve unterschieden [5]). Aber wer ihn gesehen hat, fürchtet sterben zu müssen, ist sich bewußt, Gott selbst gesehen zu haben, und bezeichnet den Schauplatz dieser Erscheinungen als Ort einer Gotteserscheinung. Jaqob redet von dem Maleach Jahve, der ihn in seinem Leben geleitet und behütet habe [6]), während die Erzählung nur von einem persönlichen Verkehr Gottes mit ihm weiß. Das Deborahlied läßt den „Engel Gottes" den Fluch über Meros aussprechen [7]), während es sich um eine Versündigung gegen Jahve handelt. Und der Elohim, mit dem nach der Genesis Jaqob gerungen hat, heißt bei Hosea der Maleach [8]).

---

[1]) נשא Exod. XXXIII, 14 (B [J.]). (V. 2 und XXXII, 34 *sendet* er nur einen Maleach.) Dies „Antlitz" ist ja die heilige Gegenwart Gottes selbst (Exod. XXXIII, 20). Bei den Phöniken und Babyloniern ist das „Antlitz" und der „Name" der Gottheit gradezu wie eine neue weibliche Erscheinungsform derselben gedacht. Die Bedeutung des „Antlitzes Gottes" als seiner Offenbarungsgegenwart vgl. Num. VI, 25. Ps. XVI, 11. XXI, 7. CXXXIX, 7 ꝛc. [2]) So ausdrücklich Exod. XXXIV, 9.

[3]) „In all ihrer Noth ward ihm Noth und der Engel seines Angesichtes half ihnen." [4]) So Gen. XVI, 7 ff. XXI, 17. XXII, 11. 14. 15. XXXI, 11. 13. Num. XXII, 22 ff. Exod. III, 2 ff. Jud. II, 1. 4. VI, 11—24. XIII, 3—22.

[5]) Gen. XVI, 5. 9 ff. Num. XXII, 22 ff. [6]) Gen. XLVIII, 16.

[7]) Jud. V, 23. [8]) Hos. XII, 5 (vgl. Sach. XII, 8).

Digitized by Google

Die einfachste Erklärung dieser Erscheinung ist offenbar die, daß Maleach Jahve einfach eine Theophanie bedeute, oder wie Hitzig es ausdrückt „Gott an concretem Orte und in bestimmtem Zeitpunkte wirksam heißt Engel Gottes“ [1]). Um sie zu begründen weist man darauf hin, daß Maleach ursprünglich nicht einen Gesandten, sondern eine „Sendung, Beauftragung“ bedeute. Und man kann auch bei dieser Erklärung zwischen Gott, als dem Inhalt der Maleacherscheinung, und Gott, als dem, von dem sie bewirkt wird, irgendwie unterscheiden. Er bleibt der „Himmlische“, und in der Erscheinungsform wohnt sein „Name, sein Angesicht, seine Herrlichkeit“, wie im Tempel, in der Feuersäule, im Dornbusche. Dann wäre der Maleach in seinem Unterschiede von Jahve nicht ein himmlisches Wesen, dessen sich Gott bedient, sondern eine weltliche Gestalt, die er sich giebt und die selbst keinerlei Bedeutung hat.

Ich will den Grad von Wahrscheinlichkeit nicht leugnen, den diese Anschauung besitzt. Unleugbar ist die Form, in der Gott erscheint, als Form für die Erzähler ganz gleichgültig. Auf eine etwaige besondre Persönlichkeit des „Engels“ fällt schlechthin gar kein Nachdruck. Alles kommt auf Gott an, der sich offenbart. Aber von der Richtigkeit der Ansicht selbst kann ich mich nicht überzeugen. Schon wegen des Wortes nicht. Gewiß ist die Abstractbedeutung die ursprüngliche. Aber das Verbum bezeichnet ein „Senden, Dienstthuen“. Für eine von Gott benutzte dienende Persönlichkeit ist das zweifellos ein sehr geeigneter Ausdruck. Aber wie sollte man die Thatsache, daß Gott selbst sichtbar wird, und handelnd auftritt, als eine „Sendung“ Gottes bezeichnen, statt von einer „Erscheinung“ Gottes zu reden? [2]) Und wenn man sich nicht mit Kosters entschließen will, alle vorexilischen Stellen, die von einem Maleach reden, als Theophanien aufzufassen, scheint es mir ganz undenkbar, daß die hebräische Sprache gleichzeitiger Schriftsteller, ja gleicher Schriften, mit demselben Worte eine Theophanie und eine von Gott unterschiedene überirdische Persönlichkeit bezeichnet haben sollte. Und wenn der Maleach Jahve nach Kosters ursprünglich erklären sollte, wie Jahve sichtbar werden konnte, ohne daß der ihn Sehende vernichtet wurde, wie sollte er dann selbst wieder zu einem Wesen geworden sein, das den Menschen unsichtbar ist

[1]) So Vatke, de Wette, Reuß, Bertheau, Wellhausen, Kosters ꝛc.
[2]) שלח Num. XX, 16.

Digitized by Google

oder sie durch seinen Anblick tödtet?[1]) Und doch kommen beide Vorstellungsweisen in Schriften vor, die wie B (J.), C (E.) und der Grundstock des Richterbuches im ganzen die gleichen Phasen der religiösen Entwicklung Israels bezeichnen. So scheint mir eine umfassendere Erklärung nothwendig. Ueberall wo Gott offenbar werden will, bedarf er einer für die Menschen faßbaren und ihnen erträglichen Erscheinungsform. Wo er bloß den Eindruck seiner Gegenwart hervorrufen will, da genügen heilige Symbole, oder Naturerscheinungen, in denen seine Herrlichkeit leuchtet[2]). Wo er aber seinen Willen mittheilen, zwecksetzend den Menschen bewußt werden will, da bedarf er einer persönlichen, denkenden und redenden Offenbarungsform. Er offenbart sich durch „Engel". Und wie neben den einzelnen geistigen Wirkungen Gottes, die als Geister vorgestellt werden (1 Reg. XXII, 21), sein Geist die Gesammtwirkung Gottes darstellt, so steht neben den „Engeln", die einzelne Seiten des göttlichen Willens zum Ausdrucke bringen, der „Engel Gottes", in dem Gott sein gesammtes Wesen und Wollen für bestimmte Zwecke den Menschen kund thut. Auf das was dieser Engel für sich selbst ist, kommt es dann natürlich gar nicht an. Ob er ein besondres persönliches Bewußtsein und Wollen, einen bestimmten Rang, einen besonderen Namen hat, das ist für die Offenbarungsempfänger ganz ohne Bedeutung. Ihnen ist er nur eine Form der Gottesoffenbarung; sein Reden ist Gottes Reden, sein Anblick Gottes Anblick. Aber sie setzen doch voraus, daß ein persönliches Himmelswesen, das nicht selbst Gott ist, das Medium der göttlichen Offenbarung bilde[3]).

So ist dieser Engel Gottes für die Lehre von der Offenbarung von hoher Wichtigkeit. Während in den asiatischen Naturreligionen die Offenbarung der Gottheit sich als neue Gottheit von ihm ablöst[4]), bleibt in der Religion des A. T. Gott in seiner Offen-

---

[1]) Wie Gen. XVI, 13. Num. XXII, 31. Jud. VI, 22. XIII, 22.

[2]) Schechina, Bath-Kol, Kebod-Jahve.

[3]) Smend: „Aus der Erscheinung Jahve's ist ein persönlich gedachter Bote geworden, aus diesem eine Vielheit von Boten, aber natürlich nicht das ganze Himmelsheer.

[4]) Die Tanit als Pen-Baal, die Astarte als Schem-Baal. Auch an den Baal-Melkarth ist zu erinnern. Vgl. Ps. CXXXIX, 7 Geist und Antlitz Gottes (Schlottmann Die Inschrift des Eschmunazar S. 75. 142; Fr. Lenormant La légende de Semiramis, mémoire présenté à la classe des lettres de l'Academie 8./1. 1872. Doch kann man mit Dillmann an der Sicherheit dieser Darstellungen zweifeln.)

Digitized by Google

barung der Eine. Aber dennoch wird seine Offenbarung zu einem wahrhaften Eingehen in die Erscheinungswelt. Sie ist eine wirkliche und wesenhafte Offenbarung Gottes selbst, und doch bleibt derselbe Gott, der sie bewirkt, der verborgene, den die Creatur nicht schauen kann. So ist allerdings Etwas von dem, was die christliche Theologie in der Lehre vom Logos ausdrücken will, in dem Engel Gottes vorgebildet. Aber das sich offenbarende Gottesleben ist noch nicht menschlich und noch nicht als bleibendes Personleben vorhanden.

4) Aus dieser Vorstellung von Gottes Offenbarung in seinem Engel oder seinen Engeln, und aus dem alten Glauben an übermenschliche, aber Jahve unterworfene, Machtwesen, bildete sich seit dem Exile eine mehr theologische Lehre von den „Engeln". Ihre religiöse Bedeutung ist natürlich ausschließlich die, Gottes Wirken und seine Vorsehung zu anschaulichem Ausdrucke zu bringen. Die Engel offenbaren Gottes Willen für Gegenwart und Zukunft, geben den Gottesmännern ihre Lebensaufgabe, retten die Frommen, vollziehen Gottes Gerichte. Sie sind niemals bloße Allegorien für Gottes Vorsehung oder für die Naturkräfte; aber ihre eigne Persönlichkeit ist doch gegenüber dem Willen Gottes, dessen Träger sie sind, völlig gleichgültig. Sie umgeben ihn und dienen ihm, preisen seine Herrlichkeit, vollziehen seine Aufträge, begleiten ihn als seine reisigen Heerschaaren [1]). Für die ältere Prophetie hatten die Engel keine Bedeutung als Vermittler der Offenbarung, die sie empfängt. Die Träger des Geistes und des Wortes Gottes fühlten sich unmittelbar von Gott begeistert. Aber je transcendenter der Gottesbegriff ward, desto wichtiger wurden auch für die Prophetie solche Mittelwesen [2]). Und sie erschienen nicht mehr in der alten Fülle und Lebendigkeit des „Gottesengels", sondern als einzelne Ueberbringer einzelner Gottesaufträge an seine Diener. Das liegt in der gleichen Linie mit der immer stärkeren Hypostasirung des Wortes und des Geistes Gottes gegenüber ihren Trägern [3]). So ist bei Ezechiel [4]) der Geist ein Engelwesen. So wird dem Propheten Sach. I—VIII [5]) seine Offen-

[1]) Ps. XXXIV, 8. XXXV, 5 f. LXVIII, 18. CXLVIII, 1 ff. vgl. 2 Reg. II, 11. VI, 17. XIX, 35. Jes. XXXVII, 36.

[2]) z. B. 1 Reg. XIII, 18. XIX, 5—7 ꝛc.

[3]) B. Jes. XL, 13. XLVIII, 16. LXIII, 10. Gen. I, 2. vgl. Zach. II, 7. III, 3. [4]) Ezech. II, 2. III, 12. 14. 24. VIII, 3. XI, 1. 5. XXXVII, 1. XLIII, 5 (ר) IX, 1. XL, 2 f. XLIII, 6 Männer.

[5]) I, 9—14. II, 2—7. III, 1. IV, 1. 4. V, 5. 10. VI, 4.

Digitized by Google

barung durch Engel ganz wie durch besondre menschliche Boten übermittelt und erklärt. Und bei Daniel ist Gott selbst schon ganz verstummt, und sein Engel deutet dem Seher seine Gesichte [1]). Daraus versteht sich andrerseits, daß sich in den letzten Zeiten vor Christus auch eine ablehnende Richtung gegenüber der „Engellehre" zeigt. Der Schriftgelehrte und der Priester haben in der „Schrift" die Offenbarung Gottes, und stehen mit Mißtrauen dem Gedanken an „fortwährende Offenbarung" gegenüber. Diese im Sadducäismus sich vollendende Richtung ist schon in manchen Stellen des A. T. angedeutet [2]). Die eigentliche Kraft der Religion aber drängte zu einer immer lebendigeren und bunteren Ausbildung der Engellehre.

5) Wenn die Vorstellungen der jüdischen Gemeine von den „Engeln" aus solchen Elementen zusammengeflossen sind, so kann es uns nicht befremden, daß sie einen sehr unbestimmten und fließenden Character an sich tragen. „Die Naturgeister" der alten Semiten haben mit sittlichen und religiösen Schranken Nichts zu thun. Sie dürfen dem einen Gott nicht gleich gedacht werden und sollen doch hoch über das menschliche Maaß der Macht und des Wissens erhoben sein [3]). Wesen, in denen Gott sich offenbart, nehmen an der Verehrung Theil, die ihm gebührt, und sind doch von ihm unterschieden, und brauchen nicht rein geistig vorgestellt zu werden, sondern können auch sinnlich und weniger vollkommen gedacht werden. In der Sage essen und trinken die Gottesengel wie Jahve selbst. Sie erscheinen wie ehrwürdig aussehende Gottesmänner, denen man Bewirthung anbietet [4]), oder wie Kriegshelden [5]). Noch bei Ezechiel wird ihnen das Ansehn von Männern zugeschrieben [6]). In der älteren Zeit scheint nicht an geflügelte Wesen gedacht zu sein. Die Engel steigen auf einer Leiter zum Himmel auf [7]). Erst eine sehr späte Anschauung, mit ihrem Triebe, Himmel und Erde zu trennen, denkt sie zwischen Himmel und Erde stehend, d. h. geflügelt und schwebend [8]).

[1]) VIII, 15 ff. IX, 21 ff. X, 16. 18. 20.

[2]) Die Chronik verwendet selten Engel, so bedeutsam ihr auch der Begriff des Satans ist. Schon A (Q.) spricht nicht von Engeln. Priester und Prophet sind selbst Maleachim Gottes (B. Jes. XLII, 19. Hagg. 1, 13. Mal. III, 1). Neh. IX, 20 wird aus dem Maleach J. der „der gute Geist Gottes".

[3]) Gen. VI, 1—3. vgl. Gen. III, 5. 22. 1 Sam. XXIX, 9. 2 Sam. XIV, 17 ff. XIX, 28.

[4]) Gen. XVIII, 8. XIX, 3. (Jud. VI, 11—23. XIII, 6 ff.)

[5]) Jos. V, 13 (2 Sam. XXIV, 17). [6]) Ezech. IX, 2. XLIII, 6.

[7]) Gen. XXVIII, 12. [8]) 1 Chron. XXI, 16. vgl. dagegen 2 Sam. XXIV, 16 (auf der Tenne). Sach. V, 9 handelt von symbolischen geflügelten Gestalten. Dan. IX, 21 ist zu übersetzen „schimmernd in Glanz". Sarafen vgl. unten.

Digitized by Google

Aber immer sind sie von der Schwere und den Schranken des irdischen Daseins in ganz andrer Weise als die Menschen abgelöst gedacht. Sie erscheinen dem Menschen, wo sie wollen. Sie werden als „Lager Gottes", als feurige „Rosse und Wagen" geschaut, also als aus himmlischem geistigstem Elemente geformt[1]). Der Gottesengel Jud. VI, 20 verschmäht die menschliche Speise und begehrt ein „Brandopfer" für Gott, und die Nachahmung Jud. XIII, 16 läßt ihn bedürfnißlos erscheinen. In der Geschichte Bileams steht der Engel Gottes mit seinem Schwerte vor dem Propheten, ohne daß dieser ihn bemerkt, während das Thier, von einem natürlichen Schauer erfaßt, seine Nähe empfindet[2]). Die Engel werden als „Geister" gedacht, und fallen mit dem von Gott ausgehenden „Geiste" gleichsam zusammen[3]). — Als Elohim sind diese Wesen ursprünglich ohne sittlichen Maaßstab gedacht. In Gen. VI, 3 wird nur die Menschheit als aus ihren Schranken herausgetreten gerichtet, während die Göttersöhne als „Uebermächtige" thun, was sie gelüstet, und nicht, wie die spätere Theosophie träumt[4]), als gefallene Engel gestraft werden. Und noch im Hiob erscheinen sie Gott gegenüber nicht rein und vollkommen[5]). Aber als übermenschliche, Gott näher stehende und ihn offenbarende Wesen werden sie „klug und gütig" gedacht, wie es die Menschen sein möchten und sollten. Sie wissen als Elohim Gutes und Böses[6]). Sie heißen Gottes „Heilige", d. h. seinem Dienste in besondrer Weise geweiht[7]). Und einige Male findet sich die Vorstellung, daß sie, als Gott näher stehende Diener für die niedrigeren Erdenkinder fürbittend eintreten und so religiöse Bedeutung gewinnen können[8]). Aber diese Vorstellung bleibt ganz vereinzelt. Und sehr nachdrücklich wird verboten, die Engel in ihrem Unter-

[1]) Gen. XXI, 17. XXXII, 2 f. vgl. 2 Reg. II, 11. VI, 17.

[2]) Num. XXII, 23—27. vgl. Odyssee XVI, 161 f.

[3]) 1 Reg. XXII, 21. Bei Ezechiel ist dieser Ausdruck der vorherrschende, und wenn er auch an einigen Stellen, wie III, 12. 14. XLIII, 5 gradezu von unpersönlichen Gotteswirkungen verstanden werden könnte (Sturm), so ist doch aus XLIII, 6 klar, daß diese „Geister" als Männer, Personen gedacht werden. Auch hindert das Wort durchaus nicht eine sehr concret sinnliche Vorstellung von dem Wirken dieser Wesen (VIII, 2 f. XI, 24).

[4]) Henoch XV. LXIX (übers. v. Dillmann), judae 6. 2 Petr. II, 4.

[5]) Hiob IV, 18. XV, 15. (Wenn XXI, 22. XXII, 13 von einem Gerichte über die Hohen reden will, so würde ein Gedankenkreis wie Jes. XXIV, 21 vorliegen. Mir scheinen die Stellen nur von dem „hoch thronenden" Weltrichter zu reden.)

[6]) 1 Sam. XXIX, 9. 2 Sam. XIV, 17. 20. XIX, 28. Gen. III, 5. 22.

[7]) Hiob V, 1. XV, 15. Deut. XXXIII, 2. Sach. XIV, 5. Ps. LXXXIX, 6. 8.

[8]) Hiob V, 1. XXXIII, 23. Sach. I, 12.

Digitized by Google

schiede von Gott selbst zum Gegenstande der Verehrung zu machen, etwa in ihrer Bedeutung als „Himmelsheer“ [1]), während natürlich in der alten Volkserzählung der „Engel Gottes“ wie Gott selbst aufgenommen wird [2]).

Wie wenig die ganze Vorstellung etwa in dem Sinne eines Bestandtheils der „Glaubenslehre“ ausgebildet ist, das tritt uns besonders in der Thatsache entgegen, daß sich nirgends eine Aussage darüber findet, ob die „Engel“ geschaffen sind. Weder auf die Elohim und Bne-Haelohim findet der Schöpfungsbegriff eine natürliche Anwendung, noch konnte man sich gedrungen fühlen, die Gott als Erscheinungsform dienenden Wesen nach dieser Richtung hin zu untersuchen. Bei der Schöpfung dachte man gewiß ursprünglich nur an „sinnliche“ „Fleisches“-Wesen. Wenn Gott der „Herr der Geister alles Fleisches“ heißt, so sind dabei „Geister ohne Fleisch“ nicht mit eingeschlossen [3]). Im Hiob werden die „Gottessöhne“ bei der eigentlichen Weltschöpfung schon als bewundernde Zuschauer gedacht [4]). Erst eine spätere reflectirende Zeit konnte die Frage aufwerfen. So scheint es mir wahrscheinlich, daß A (D.) diese Wesen in die Schöpfung der „weltregierenden Himmelswesen“ einschließt [5]), und daß Ps. CXLVIII, 2—5 an Aehnliches denkt. Bei Nehemjah IX, 6 ist es kaum zweifelhaft.

Daß diese himmlischen Wesen für die Vorstellung Israels seit dem 8. Jahrhundert mit den Gestirnen eng zusammenhängen, ist keinem Zweifel unterworfen. Die Morgensterne, die Gott loben, sind im Buche Hiob nicht verschieden von den Gottessöhnen [6]). Im Deuteronom beherrscht das „Himmelsheer“ die Heidenwelt nach Gottes Willen [7]). Und wenn der nachexilische Prophet B. Jes. XXIV, 21 ein Gericht über das Heer des Himmels verkündigt, so denkt er doch offenbar die Götter der heidnischen Völker mit den Gestirnen zusammenfallend und von dem Siege Gottes über die Welt mit betroffen [8]). Aber der dichterische Ausdruck Jud. V, 20

[1]) Das wird immer wichtiger, je mächtiger die astrologische Religion von Mesopotamien Einfluß gewinnt Deut. IV, 19. XVII, 3. Ps. LXXXIX, 7.
[2]) Gen. XVI, 13. Jud. VI. XIII. 2c.
[3]) Num. XVI, 22. XXVII, 16. [4]) Hiob XXXVIII, 7.
[5]) Gen. I, 14. II, 1. [6]) Hiob XXXVIII, 7.
[7]) Deut. IV, 19. XVII, 3. XXXII, 8 (B. Jes. XL, 26).
[8]) V. 23. vgl. XXVII, 9. Hier ist wohl die Grundstelle für die später an Gen. VI angeschlossene Vorstellung von dem Festhalten der Engel in ewigen Banden der Finsterniß, und vom Loslassen des Satan nach dem Millennium (Henoch Cap. 6 u. oft, Jud. VI. 2 Petr. II, 4. Apoc. XX, 7).

Digitized by Google

„die Sterne aus ihren Pfaden stritten gegen Sissera“ läßt auf ein sehr hohes Alter dieser Zusammenstellung von Elohim und Gestirnen schließen. Dagegen hat es dem antik-realistischen Denken Israels ganz fern gelegen, die Engel bewußt zu Personificationen des Waltens Gottes in Natur und Geschichte zu machen. Keine einzige Stelle führt wirklich auf eine solche Vorstellung. Aber zweifellos reden späte Lieder dichterisch von Engeln des Herrn, wo sie nur die Ueberzeugung von der allmächtig-weisen Fürsorge Gottes lebhaft aussprechen wollen. Der religiöse Gehalt solcher Aussagen liegt also nicht in der besondern Persönlichkeit der Engel, sondern in ihrem Dienste an den Heilszwecken Gottes. So Ps. XXXIV, 8. XXXV, 5. 6. XCI, 11 „der Engel des Herrn lagert sich um die, so ihn fürchten“ „der Engel des Herrn stoße sie weg und verfolge sie“ „er hat seinen Engeln deinethalb geboten, daß sie Dich behüten“. Noch weiter geht Ps. XLIII, 3. CXLVII, 15, wo Gottes Güte und Treue und sein Wort wie Engel personificirt werden. Am weitesten Ps. CIV, 4 „Gott macht zu seinen Engeln Winde, zu seinen Dienern flammend Feuer“, oder Ps. CXLVIII, 8 „Feuer, Hagel, Schnee und Rauch, Sturmwinde, die sein Wort ausrichten“.

6) Wenn Gott von himmlischen Dienern umgeben gedacht wurde, so ist an sich wahrscheinlich, daß man auch eine Rangordnung dieser Wesen vorausgesetzt hat. Doch ist das, wenigstens im Sinne der späteren Engellehre, in den älteren Stücken des A. T. nicht nachweisbar. Die Erzählung Jos. V, 13 ff., wo der Mann mit dem gezückten Schwerte, der dem Josua begegnet, ein Fürst der Heerschaar Gottes heißt, gehört schwerlich zu den älteren Schichten des Buchs. Und in 2 Reg. II, 11. VI, 17, sowie in Jud. XIII, 17. 18 wird nicht von bestimmten Rangordnungen oder Namen der Engel geredet, sondern nur von feurigen Wagen und Reitern und davon, daß das Engelwesen als „wunderbarlich“ dem menschlichen Erkennen nicht zugänglich sein will [1]). Eine wirkliche Anwendung von Rang und Namen auf diese Wesen könnte man vor Esra nur aus den Namen der Keruben und Sarafen folgern.

(Das Himmelsheer soll mit den irdischen Königen gerichtet werden. Beiden droht Gefängniß, aus dem sie nach vielen Tagen heimgesucht, d. h. doch wohl entlassen werden sollen.)

[1]) Gen. XXXII, 30 lehnt der Elohim ab, seinen Namen zu nennen. Doch wohl nicht, weil er „keine bestimmte Individualität hat, sondern einfach einer »Wesensklasse« angehört“ (Rob. Smith), sondern weil der Sterbliche kein Recht hat, in die Geheimnisse des Himmels einzudringen.

Digitized by Google

Die Keruben kommen erstens als Vermittler der Herablassung Gottes zur Erde vor, als Gottes geflügelte Träger, vergleichbar den Fittigen des Sturmes und dem Wolkendickicht, in das sein ewiges Licht sich hüllt, um der Erde im Gewitter zu nahen (Ps. XVIII, 11). So heißt es noch in später Poesie „auf dem Kerub sitzt er, d. h. er naht zum Gericht" (Ps. XCIX, 1). Denn hier haben wir nicht an die Stiftshütte und ihren Kerubenschmuck, sondern an Gott als den Herrn der Welt zu denken. Und Ps. CIV, 3 sagt „Wolken macht er zu seinem Wagen, fährt einher auf des Windes Fittigen". Davon hieß Gott der auf den Keruben sitzende [1]), nicht von den Keruben der Bundeslade, mit der der Ausdruck allerdings in mehreren Stellen verbunden wird [2]). Als die dem Gott Israels eigenthümlichen Träger seiner Offenbarung auf Erden werden die Keruben auch in den großen Visionen bei Ezechiel geschildert Cap. I. X und XI. Sie erscheinen zweitens bei B (J.) als von Gott bestellte Wächter des Baums des Lebens [3]). Denn nicht so ist diese Stelle gemeint, als ob die Keruben an der Stelle des gefallenen Menschen Paradieses-bewohner würden. Sie sollen mit der „Flamme gezückten Schwerts", also in Gemeinschaft mit einem strafenden Machtwesen (Blitz?) den gefallenen Menschen hindern, sich des Heiligthums des Lebensbaumes zu bemächtigen. Darum hüten sie den Garten, in dem dieser Baum wächst. In ähnlicher Weise vergleicht Ezechiel den König von Tyrus mit ihnen [4]) als den feurigen Hütern des Götterberges in Eden, die zwischen Blitzen thronen, und weithin mit ihren Flügeln decken. So vertheidigen sie himmlische Heiligthümer gegen profane Entweihung. Drittens kommen sie als sinnbildlicher Schmuck des Heiligthums vor, sowohl nach der Idealschilderung bei A (O.), als

[1]) So wird man das ישב הכרבים welches auch mit Jahve Zebaoth abwechselt, 1 Sam. IV, 4. 2 Sam. VI, 2. 1 Chron. XIII, 6. 2 Reg. XIX, 15. Ps. LXXX, 2. XCIX, 1 immer zuerst übersetzen.

[2]) Es ist allerdings auffallend, daß „das Thronen auf den Keruben" durch ישב mit dem Acc. ausgedrückt wird, während man ב erwartet (Riehm). Aber die Redensart paßt noch weniger für den unter ihren Flügeln wohnenden, als „die Keruben Bewohnenden". Lebendige Wesen werden nicht wie ein Haus „bewohnt". Der Grund von Rahlfs, daß ישב nur von dem Sitzen auf „Ruhendem" gebraucht werde, also nur den auf der Bundeslade unbeweglich thronenden Gott, nicht den auf dem Cherub reitenden bezeichnen könne, würde nur zutreffen, wenn Jahve auf seinem Thronwagen nicht auch ruhend gedacht werden könnte. Die Bundeslade ist die Offenbarungsstätte „des Kerubenthroners", und auf ihr waren ursprünglich überhaupt keine Keruben.

[3]) Gen. III, 24. [4]) Ezech. XXVIII, 13. 14. 16. Vielleicht leitet ihn das Wort Eden XXVII, 23.

Digitized by Google

nach der Beschreibung des Salomonischen Tempels im Buch der Könige und in der Chronik. Ihr eigentlicher Platz ist im Allerheiligsten. Im Tempel waren zwei große vergoldete Keruben zu beiden Seiten der heiligen Lade, die mit ihren ausgespannten Flügeln den ganzen Raum des Allerheiligsten bedeckten [1]). Die Idealschilderung bei A (D.) denkt sie in kleinen Maaßen aus Gold gebildet auf dem Thronsitze über der Bundeslade selbst befestigt, das Antlitz einander zugewendet und mit ihren Flügeln die heilige Stätte der Gottesgegenwart beschattend [2]). Außerdem aber erscheinen sie vielfach als Verzierung, die göttliche Gegenwart andeutend, im Tempel, weniger häufig in der Schilderung der Stiftshütte. Vorzüglich sind die beweglichen Waschgefäße des Heiligthums mit ihnen geschmückt [3]).

Die Keruben sind für die Phantasie des Hebräers jedenfalls wirklich lebendige Wesen, nicht Allegorien, und zwar Wesen aus der himmlischen Lichtwelt, die Gott und seiner Offenbarung dienen. Aber sie sind thatsächlich aus der Phantasie hervorgegangen, d. h. sie gehören zu jener großen Klasse von Wesen, mit denen seit uralter Zeit die religiöse Einbildungskraft der Asiaten die himmlische Welt bevölkerte und die im Grunde der religiösen Symbolik ihren Ursprung und Character verdanken. Sie sind deßhalb auch wie alle Gebilde der Phantasie sehr wandelbarer Gestalt und dulden nicht die Schranken der naturbeschreibenden Pedanterie. Seit alter Zeit dachte sich der Hebräer, und gewiß nicht er allein, den heiligen Gott der Gewitterherrlichkeit als Kerubenthroner niederfahrend, also die Himmelswesen, die sonst seine Heiligthümer vertheidigen, zu seinen Offenbarungsträgern machend. Ihr Urbild werden wir mit Ewald und Riehm in der schwarzen Gewitterwolke, oder mit Kosters in den Sturmwinden zu suchen haben, die den in der Wolke geborgenen Gewittergott tragen. Für das Erste spricht die gleichartige Erwähnung der Wolke (Ps. CIV, 3 [4]). Jes. XIX, 1). Aber das Letztere, das doch auch nicht ohne solche

[1]) 1 Reg. VI, 23—28. VIII, 6 f. [2]) Exod. XXV, 18 ff. XXXVII, 7 ff. (1 Chron. XXVIII, 18 und 2 Chron. III, 10—13. V, 7 f. lassen offenbar nur für die Kerubim des Tempels Raum. Merkabah.)

[3]) Exod. XXVI, 1. 31. XXXVI, 8. 1 Reg. VI, 32. 35. VII, 29. 36. 2 Chron. III, 10—13. V, 7 f. Diese „Kesselwagen" erscheinen bis in den äußersten Norden und Westen exportirt, wohin der phönikische Handel der Bronze-Zeit führte (Mechona). Vgl. G. C. F. Lisch Ueber die ehernen Wagenbecken der Bronze-Zeit, Jahrbb. d. Vereins f. mecklenburg. Gesch. IX, 372 ff. XXV, 215 ff. 1860. (Ewald Gött. Nachr. 1859.) [4]) Beide Bilder.

Digitized by Google

Analogie ist (Ps. XVIII, 11), scheint mir nach der sonstigen religiösen Symbolik der Asiaten wahrscheinlicher [1]). Als man dann im Tempel zu Jerusalem die Offenbarungsgegenwart dieses Gottes in unbefangenem Eingehen auf asiatische Symbolik ruhend darstellen wollte, da bildete man ihm einen Thronstuhl, über dem diese Keruben bergend (סכך) ihr Gefieder ausbreiteten, und an den Wänden, Thüren und heiligen Geräthen drückte man durch dies Symbol den Gedanken seiner heiligen Gegenwart aus. Das wird in dem Idealbilde der Stiftshütte nachgeahmt, in der Gott zwischen den Keruben her redet [2]), und kehrt auch im Tempel Ezechiels wenn auch spärlicher wieder [3]). Wenn Ezechiel Gott zum Gericht oder zu neuer Gnadengegenwart in Israel einkehrend denkt, so sieht er ihn wieder auf seinem Throne von den Keruben zur Erde getragen. Und wo heilige Gottesschätze gehütet und verhüllt werden sollen, da denkt sich die Phantasie diese Wesen als Symbole der Gottesgegenwart und der Unnahbarkeit Gottes.

Am ausführlichsten redet Ezechiel von ihnen. Er sieht zuerst vier Lebewesen [4]), deren Gesammteindruck menschlich ist, aber jedes mit vier Angesichtern und vier Flügeln, sowie mit nicht gebogenen in Stierfüße auslaufenden Beinen [5]). Unter ihren Flügeln sind Menschenhände, und ihre Flügel sind so gefügt, daß sie sich nicht umzuwenden brauchen. Das entscheidend hervortretende Antlitz ist das des Menschen, rechts und links das des Löwen und des Stieres, hinten das des Adlers. Die Flügel bedecken theils den Leib, theils werden sie zum Fliegen gebraucht, und sinken schlaff nieder, wenn die Thiere still stehen. Aus ihrer Mitte leuchten Feuer, Fackeln, Blitzstrahlen. Und an sie schließen sich vier Räder, die nach allen Seiten laufen können, Wirbel genannt [6]). Diese sind, wie die Thiere, mit Augen bedeckt, zum Zeichen ihrer Intelligenz. Sie sind lebendig; der Geist der Thiere ist in ihnen [7]). Diese Thiere werden später

---

[1]) Die Sturmwinde sind ja auch bei den Assyrern die Thronträger der himmlischen Gottheit, auf denen der Donnergott im Streite einherfährt. Die Fittige des Sturmes tragen Jahve Ps. XVIII, während die Wolken nur sein Wagen, nicht die bewegende Kraft sind. Darum spielt das „Geräusch der Fittige" eine so große Rolle (Ezech. I, 24. vgl. B. Jes. LXVI, 15. Ps. XVIII, 11. L, 3. CIV, 3). Auch an die Maruts, an Indras und Odins „Hunde" mag man denken.

[2]) Ex. XXV, 22. Num. VII, 89. [3]) Ezech. XLI, 18 ff. 25.

[4]) I, 5 ff. חיות. [5]) Stierfüße, weil diese, als rund, rückwärts und vorwärts gehen können. [6]) X, 12 (גלגל).

[7]) I, 21. X, 12. 17.

Digitized by Google

dem Propheten als Keruben enthüllt [1]). Auf ihren Flügelspitzen ruht ein Gewölbe wie des Himmels, darauf ein azurner Thron von unbeschreiblichem Glanze, auf dem Gottes Herrlichkeit weilt. So tragen die Keruben in majestätischem Schalle den sich offenbarenden Gott zur Erde, zum Tempel, nieder und tragen ihn wieder aufwärts [2]). Sie loben Gott mit heiligem Psalmlied und geben dem von Gott Beauftragten von dem heiligen Feuer zwischen den Rädern [3]). Sie sind also himmlische Lichtwesen aus der geheimnißvollen Welt des Ortes Gottes, von Gottes Intelligenz und Licht durchdrungen [4]), Träger seiner Offenbarung. Sie sind offenbar mit großer Freiheit gezeichnet und erinnern schon an die Sarafen des Jesajah. Vielleicht liegt dem ganzen Gemälde die kunstvolle Form der Waschbecken am Tempel [5]) oder sonst ein orientalisches Kunstwerk zu Grunde. Jedenfalls läßt Ezechiel später in der Schilderung des Zukunftstempels [6]), wohl weil ein Schnitzbild auf fester Fläche nicht anders gedacht werden kann, nur zwei Gesichter der Keruben durchblicken, rechts den Menschen-, links den Löwenkopf.

Gewiß ist dies Bild bei Ezechiel schon weiter gebildet als in den älteren Stücken. Die Keruben des Tempels müssen nach den Raumverhältnissen *aufrecht* gestanden haben, mit nur *einem* Antlitze [7]), doch wohl dem Menschenantlitze. Auch erscheinen sie als nur zweigeflügelt. Nach der Schilderung der Stiftshütte kann man nur das sicher behaupten, daß die Stelle Exod. XXV, 20 nur *ein* Antlitz bei diesen Wesen zuläßt. Die Chronik hat die Schilderungen des Tempels und der Stiftshütte schon zu dem unmöglichen Bilde verschmolzen, daß die *großen Keruben des Allerheiligsten* ihr Antlitz nach *innen*, also gegeneinander, richten sollen, wie die der Stiftshütte [8]), was ja bei der Flügelhaltung derselben unmöglich ist, und läßt die Vorstellung Ezechiels von dem *Kerubenwagen* ebenfalls an unpassender Stelle durchscheinen [9]). Die Schilderung bei Ezechiel selbst, der die „Thiere" ja erst allmählig als Keruben erkennt, führt darauf, daß seine Darstellung neu ist. Also Ezechiel hat wahrscheinlich, vielleicht an vorliegende Kunstwerke sich anschließend,

---

[1]) X, 1 ff. 14 ff. 20. [2]) IX, 3. X, 3.
[3]) III, 12. X, 2. [4]) X, 12.
[5]) Die Mechona 1 Reg. VII, 27 ff. (ob hier das von den Kräften Jahve's bewegte Urwasser symbolisch dargestellt ward?).
[6]) Ezech. XLI, 18 ff. [7]) 1 Reg. VI, 23. Ihre Höhe im Tempel war so groß wie die Ausdehnung der ausgespannten Flügel.
[8]) 2 Chron. III, 11—13. [9]) 1 Chron. XXVIII, 18.

Digitized by Google

die Gestalt fortgebildet, augenscheinlich von der Rücksicht geleitet, daß die sich nicht umwendenden Gestalten nach jeder Seite hin ein Antlitz wenden sollten [1]). Es fragt sich nur, ob diese Weiterbildung die ursprüngliche Vorstellung von den Keruben vollkommen verändert, etwa wie Riehm meint aus geflügelten Menschengestalten zusammengesetzte Wesen gemacht hat, oder ob sie nur eine bei der Dehnbarkeit aller symbolischen Gestalten sehr leicht erklärbare Weiterentwicklung ist, die den ursprünglichen Character nicht beeinträchtigt.

Für Riehms Ansicht spricht in der That Manches. Da im Tempel die Keruben mit Löwen und Stieren abwechselnd vorkommen [2]), scheint es befremdend, daß sie selbst die Gestalt dieser Thiere eingeschlossen haben sollten. Im Tempel und in der Stiftshütte erscheinen sie grade, aufrecht, mit zwei Flügeln, mit einem Antlitz, also da sie gewiß nicht ungeheure Vögel sein sollten, wohl als geflügelte Menschen. Das Menschenantlitz ist ja ohnehin auch bei Ezechiel das vorherrschende. Aber Riehm geht offenbar über die Grenzen der Wahrscheinlichkeit hinaus. Wenn der Kerub überhaupt eine zusammengesetzte Phantasiegestalt war, dann war es für Ezechiel leicht und natürlich, sie nach dem Zwecke seiner Schilderung weiter zu bilden, z. B. aus einer Gestalt, deren Körper Stierfüße, Adlerflügel und Löwenmähne einschloß, aber nur das Menschenantlitz zeigte, eine geflügelte Gestalt mit vierfachem Antlitz zu machen. Aber er konnte schwerlich aus einer reinen Menschengestalt mit Flügeln eine zusammengesetzte Gestalt machen, von der er selbst zuerst den Ausdruck „Thiere" [3]) gebraucht. Ueberhaupt aber erscheint von Anfang an im A. T. der Kerub als etwas ganz Bekanntes, seit Urzeiten in der Volksphantasie Lebendes. Es wird dem Künstler einfach ohne Anweisungen überlassen, wie er die Bilder verfertigen soll. Das weist an sich eher auf zusammengesetzte Wundergestalten hin, die nach bestimmten Ueberlieferungen, wie die Sphinxe, die geflügelten Stiere ꝛc. von Jedem leicht hergestellt werden konnten, als auf geflügelte Menschen. Und es schließt eine vollständige Umgestaltung offenbar aus. Und zum Schmucke des Heiligthums und der Waschgestelle eignete sich neben den Stieren, Löwen, Palmen und Blumengewinden überhaupt eher eine thierähnliche Gestalt als die Abbildung geflügelter Menschen. Die Stelle Ezech. X, 14

[1]) Die Gottesgegenwart darf natürlich nicht ein „rückwärts" und „vorwärts" haben; sie ist nach allen 4 Seiten der Welt gleichmäßig gewendet.
[2]) 1 Reg. VII, 29 (36). [3]) חיות I, 5.

Digitized by Google

läßt sich, wenn man nicht willkürlich einen reinen Schreibfehler annehmen will, nur so verstehen, das zwischen Stier und Kerub eine wesentliche Gleichartigkeit vorlag. Und wenn der Dichter Ps. XVIII Gott auf dem Kerub einherfahren läßt, so kann er demselben kaum eine menschliche Gestalt beigelegt haben. Endlich aber kommt es mir an sich unwahrscheinlich vor, daß im Allerheiligsten bei A (O.) als Schnitzwerk das Bild von Menschen möglich erschienen wäre. Symbolische Gestalten, in ganz Asien mit den Heiligthümern verbunden, konnten keinem Bedenken unterliegen; aber geflügelte Menschen mußten als solche mit der religiösen Anschauung von A (O.) im Widerspruch stehen. So glaube ich, daß die Keruben zusammengesetzte Gestalten waren auf Stierfüßen, mit Adlerflügeln, mit Löwenmähnen und menschlichem Leib und Antlitz, aufrecht stehend und ihre großen Flügel über das Heiligthum [1]) ausbreitend.

„Engel" waren sie also auf keinen Fall, sondern symbolische Gestalten, die eine Vereinigung der edelsten Wesen der Erde bildeten. Der Mensch ist das Symbol für Intelligenz, der Löwe für Herrschaft, der Stier für Kraft, der Adler für Schnelligkeit. Sie galten als Gottes himmlische Diener, auf denen er sich zur Erde niedersenkt. Sie sind es, die seine Gegenwart zugleich verkünden und verhüllen, wenn er im Heiligthume wohnt. Sie als Träger seiner Gegenwart und Verhüller seiner Herrlichkeit sind dann überhaupt die Wächter heiliger Gottesschätze, an die des Profanen Hand nicht rühren darf [2]). Die Vorstellung weist tief in die heilige Symbolik der alten Welt hinein, wo die Greifen vor den Gottesschätzen, die Drachen vor den Hesperidengärten und dem Goldvließ, die Sphinxe vor den Tempelheiligthümern liegen, wo die Sturmwinde das Urwasser bewegen und die Gewitterherrlichkeit zur Erde niederführen. An der Wirklichkeit dieser Wesen hat Israel sicher nicht gezweifelt. Aber sie sind schlechthin nicht Gegenstände der Religion, sondern Sinnbilder der heiligen Gottesnähe. Ihre räthselhafte Gestalt entspricht dem göttlichen Geheimnisse und der göttlichen Unerforschlichkeit. Sie sind Phantasiebilder religiöser Art, bestimmt dem Gedanken göttlicher

[1]) Allerdings ist es ja für unsere abendländische Phantasie schwer, solche Gestalten nachzubilden, wenn sie uns nicht geradezu entgegentreten, wie aus den Trümmern Ninivehs. Und Battes „Schnabel der zugleich dem Löwenrachen ähnlich war" ist geeignet zur Vorsicht zu stimmen. Züllig: „ein aufgerichteter, zweifüßiger geflügelter Stier mit menschlichem Antlitz und Menschenhänden". [2]) כרוב Exod. XXV, 20. XXXVII, 9. Ezech. XXVIII, 16 (Ps. V, 12. XCI, 4. CXL, 8).

Digitized by Google

Nähe und göttlicher Unnahbarkeit Ausdruck zu geben, aber in der Weiſe des Alterthums lebendig und real vorgeſtellt. Daß ihr Name nicht mit den nächſten gleichklingenden hebräiſchen Wurzeln zuſammenhängt, ſcheint gewiß. Weder Schnitzwerk [1]), noch Grauengeſtalt [2]), kann ihre Bedeutung ſein. Auch Riehms Vermuthung, der das Wort mit dem „Zurückhalten des göttlichen Glanzes“ in Verbindung bringt, hält ſich an einen viel zu ſehr alleinſtehenden Zug [3]). Noch weniger kann es als eine Umkehrung von Rekub Wagen gelten [4]). Wahrſcheinlich gehört das Wort einem größeren ſprachlichen Gebiete an, auf dem es mir nicht zukommt, eine beſtimmte Anſicht auszuſprechen [5]).

7) Noch ſchwerer als über die Keruben iſt über die Sarafen zu entſcheiden. Denn die einzige Stelle, in der ſie erwähnt ſind, Jeſ. VI, 2 f., ſpricht von ihnen ſo ganz als von etwas Längſtbekanntem, und einer Erklärung nicht Bedürftigem, daß wir nur ganz beiläufige Nachricht über ihr Weſen erhalten. Einen gewiſſen Zuſammenhang mit den Keruben deutet ſchon die Schilderung bei Ezechiel an [6]), und das N. T. hat die Gleichartigkeit beider ohne Weiteres aus der herrſchenden Anſicht angenommen [7]). Aber ſchwerlich mit Recht. Die Sarafen bei Jeſajah ſtehen als Diener im himmliſchen Heiligthume vor Gott [8]). Sechs Flügel trägt ein Jeder. Mit dem einem Flügelpaar fliegen ſie. Nicht als ob ſie in beſtändig fliegender Bewegung wären, da ſie ja vor Gott ſtehen; ſondern ſie fliegen damit, wenn die Gelegenheit zum Fliegen ſich bietet. Mit dem andern Paare verhüllen ſie aus Demuth das Haupt, mit dem dritten aus Ehrfurcht die „Füße“. Wenn dieſes letztere Wort im eigentlichen Sinne gemeint wäre, ſo müßten wir an bekleidete Menſchengeſtalten denken, bei denen nur Haupt und Füße der Verhüllung bedürfen. Aber der Prophet redet wahr-

---

[1]) Von כרב reißen.

[2]) Von כרב ängſtigen. Die Verbindung mit כרב ackern, als ob Kerub der Ackerer, der Ochſe wäre, oder die Erklärung „der Gedrängſtete“ als Diener des großen Gottes, oder gar die Zuſammenſtellung mit קרב „der Nahegehaltene“ führe ich nur als einmal genannte auf. [3]) כרב constringere.

[4]) כרוב für רכוב wie סבל כסל wegen 1 Chron. XXVIII, 18 Merkabah.

[5]) garuda (Philostr. vit. Apoll. III, 48), γρύψ. Wenn Lenormant richtig lieſt, ſo haben wir in der Bezeichnung der geflügelten Stiere in Ninive als Kirubi die authentiſche Erklärung des Wortes. (Essai de comm. des fragm. cosm. de Bérose d'après lex textes cunéiformes 1871. S. 80.)

[6]) I, 11. III, 12. IX, 3. vgl. Jeſ. VI, 2 ff.

[7]) Apoc. IV, 8. [8]) עמד על weil der Bedienende vor dem Sitzenden ſteht vgl. Gen. XVIII, 8. Zach. IV, 14.

Digitized by Google

scheinlich euphemistisch von der Scham, und dann spricht das Wort grade für unbekleidete Thierkörper [1]). Auch würden bekleidete Gestalten für das Flügelpaar, mit dem sie die Füße verhüllen sollen, keine Stelle darbieten. Ihr Antlitz ist ein menschliches und eine menschliche Stimme erschallt aus ihrem Munde [2]). Ihre Hände sind menschlich und bedürfen um Gluthkohlen zu fassen der Zange [3]). Ihre Zahl ist eine größere; in einem Doppelchore umgeben sie den himmlischen Thron [4]). Gottes Gewand fließt natürlich nur nach vorwärts vom Throne den Thronsaal entlang. Sie aber stehen auf den Stufen zu beiden Seiten des Throns. Sie sind jedenfalls nicht Keruben im Sinne unsrer Auffassung. Die Keruben tragen oder verhüllen Gott, und zeigen im irdischen Heiligthume seine Glanzgegenwart. Die Sarafen aber stehen dienend vor Gott in seinem himmlischen Heiligthume.

Schwer ist es allerdings, nach der einen Stelle, in der sie genannt werden, eine klare Vorstellung von diesen Wesen zu gewinnen. Es läßt sich begreifen, daß man an den Schlangennamen Saraf dachte, den Nehustancultus mit ihnen zusammenstellte, und sie dann als Schlangenwesen ansah, als Gegenbilder der Paradiesesschlange [5]). Aber Schlangen, die sechs Flügel haben und daneben menschliche Hände und menschlichen Mund und überdies stehen, würden selbst für eine indisch-ägyptische Phantasie etwas weitgehend sein. Auch „Brennende" [6]), Feuerengel können sie kaum sein sollen. Denn wozu nähme sonst der Saraf von dem Altar die heilige Gluth; warum brauchte er die Zange, sie zu berühren? Allerdings muß ja Feuer Gottes des Propheten Lippen berühren; aber das Feuer, von dem die Himmlischen glühen, ist auch Gottes Feuer, so gut wie das zwischen den Rädern, die mit den Keruben verbunden gedacht sind. Mir ist nicht zweifelhaft, daß 1 Reg. XXII, 19 f. die rechte Erklärung für die Vision des Jesajah bietet. Dort sieht ebenfalls der Prophet Gott auf seinem himmlischen Throne, rechts und links „das Heer des Himmels" dienend ihn umstehen [7]). Dort wie bei Jesajah wird ein Auftrag Gottes von einem dieser Diener vollzogen. So

---

[1]) vgl. גבלים VII, 20. [2]) Jes. VI, 3. [3]) Jes. VI, 6.

[4]) Der Chor beruht auf Gesang und Gegengesang, im Doppelchor vereinigt, darum die Dreiheit des „Heilig". Das „Einer von den Sarafen" weist auf eine größere Zahl hin.

[5]) Num. XXI, 6. 8. 2 Reg. XVIII, 4. S. Jes. XIV, 29 der Name שרף. Vatke, Ewald u. A. [6]) Lev. X, 16. Es wäre wie מלאכי־אש.

[7]) Auch עמד על.

Digitized by Google

sind auch hier gewiß die Sarafen nichts Anderes als „Engel"schaaren, die in heiligem Chore um den Thron Gottes gereiht sind. Und zwar bietet das Wort eine ganz naheliegende und passende Deutung. Nach dem verwandten arabischen Stamme bezeichnet es den Angesehenen, Fürsten [1]). Und grade diese Bedeutung ist die hier allein angemessene. Den Thron eines irdischen Königs umstehen unmittelbar, ihm zu persönlichem Dienste, nur die höchsten Würdenträger des Reiches. So stehen um den Gottesthron die „Fürsten der Heerschaaren Gottes", die mächtigsten unter den Göttersöhnen. Wenn diese Erklärung richtig ist, so haben wir an den Sarafen eine Parallelstelle zu der Erscheinung des Fürsten des Heeres Gottes bei Josua. Allerdings müßten wir dann zugleich annehmen, daß die menschliche Gestalt den Engeln wie Gott nur da beigelegt wird, wo sie den Menschen erscheinen, und daß sie im himmlischen Heiligthume als Wesen von symbolisch zusammengesetzter Gestalt gedacht werden.

8) Die nachexilischen Bücher zeigen eine wachsende Neigung, auf das Gebiet der übermenschlichen Wesen einzugehen und so den Abgrund zwischen dem transcendenter werdenden Gott und dem Menschenleben auszufüllen [2]). Und was schon im Hiob und Sach. I—VIII beginnt, das steigert sich vom 2. Jahrhundert an, nach der Weise theologisch werdender Zeiten, vielleicht auch durch die Berührung mit den Anschauungen andrer asiatischer Völker begünstigt. Bei Daniel erscheinen die Engel schon mit besonderen Namen, wie Michael, Gabriel [3]). Sie sind in Rangordnungen getheilt [4]), und Persien, Griechenland, Judäa haben ihre besonderen Fürsten, die für ihr Interesse sorgen und kämpfen [5]). Eine besondere Klasse von Engeln bildet den Diwan Gottes [6]), von dem die göttlichen Edicte ausgehen. Die „Myriaden" [7]) der Engel retten die Frommen auf

---

[1]) شريف شرف (Scheriff).

[2]) Smend „Im alten Israel ist die himmlische Welt mit ihren Wesen nur der Ausdruck für das Walten Gottes auf der Erde, deren Söller der Himmel ist. Im Judenthume ist die himmlische Welt der Gegensatz zur irdischen, ein Protest gegen den Schein des irdischen Geschehens, die himmlische Burg Gottes. Seine Diener durchstreifen die Erde (Hiob). Der Maleach Jahve ist zu einer Art von Großvezier geworden Sach. I, 11. 12. III, 1. 2. Himmlisches Pantheon mit streng monarchischer Spitze עליון קדוש סרי)."

[3]) Daniel VIII, 16. IX, 21. X, 13. 21. XII, 1.

[4]) X, 13. XII, 1. [5]) X, 13. 20. 21. XII, 5 ff.

[6]) IV, 10. 20 (עיר). [7]) IV, 32. VII, 10.

Digitized by Google

sehr sinnliche Weise [1]). Sie tragen als heilige Diener Gottes das Byssuskleid und den Goldgürtel des Fürstenranges [2]), und erscheinen sonst als zu Lichtglanz verklärte Menschengestalten [3]).

Im Tobit erscheint Rafael, einer der sieben Engel, die das Gebet der Heiligen vor Gott bringen und Zutritt zu ihm haben [4]), als Begleiter des jungen Tobias [5]), wenn er auch an körperlichen Verrichtungen nur scheinbar Theil nimmt [6]). Das Buch Henoch [7]) kennt die Keruben und Sarafen als Engelordnungen. In der Erzählung vom Bel und Drachen trägt ein Engel den Habacuc am Schopfe nach Babylon und zurück, bloß um dem Daniel eine einfache Speise zu verschaffen [8]). In der Geschichte der Susanna soll ein Gottesengel die Bösen zerscheitern [9]). Bei den Essäern gehörten die Engelnamen mit zum Geheimcultus [10]). Bei den Helleniſten, wie in der späteren Kabbala treten die Engel einerseits mit den göttlichen Kräften, andrerseits mit den Menschenseelen in eine Verbindung, die dem A. T. fern liegt. Das N. T. zeigt, daß in den Kreisen des frommen Volkes ein Engel- und Dämonen-Glaube, wie etwa im Tobit, herrschte, während theologisch gebildete Pharisäer wie Paulus eine ausgebildete Schullehre über die Engel besaßen. Die Sadducäer verwarfen diese Lehre, wie die von der Auferstehung, wohl weil sie hier die Gefahr eines die gegebenen Formen der Religion überschreitenden schwärmerischen Glaubens an fortdauernde Offenbarungen sahen.

---

b) Lehre vom Menschen und der Sünde.

Capitel 31.

Der Mensch.

Literatur: A. Hahn De natura hominis in V. T. obvia 1846. Roos Grundzüge der Seelenlehre aus heil. Schrift 1857. Beck Umriß der biblischen Seelenlehre Aufl. 2. 1862. Delitzsch Biblische Psychologie.

---

[1]) VI, 22. [2]) X, 5. XII, 6 (VIII, 13).
[3]) VIII, 15. X, 6. 16. [4]) Tob. XII, 15.
[5]) Tob. III, 25. V, 5 ff. VI, 4 ff. [6]) Tob. XII, 19.
[7]) LXI, 10. [8]) B. et Dr. 36. 39. [9]) Sus. 55. 59.
[10]) Joseph. b. jud. II, 8. 7.

Digitized by Google

Carus Psychologie der Hebräer nach ihren heiligen Büchern (nachgelassene Werke Bd. V.). Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo. L. 1. Vol. I. S. 20 ff. Hofmann Schriftbeweis I. 284 ff. Auberlen Art. Fleisch und Art. Geist, Oehler Art. Herz (bei Herzog, Aufl. 1. — Aufl. 2 von Cremer und Fr. Delitzsch). Wendt Notiones carnis et spiritus quomodo in vetere testamento adhibeantur 1877. (vgl. desselben „Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauche" Gotha 1878. 1—41.)

1) Das A. T. bietet selbstverständlich nirgends eine schulgerechte Anthropologie oder Psychologie, wohl aber eine im Wesentlichen gleichmäßige volksthümliche Anschauung von dem Menschen als Naturwesen, die natürlich einestheils auf einfach äußerlicher Beobachtung ruht, anderntheils sich im Zusammenhange der religiösen Gesammtentwicklung gebildet hat. Erst die Arbeit der Schule bringt Klarheit aber auch deutliche Unterschiede in die Auffassung dieser Dinge. Und sie hat erst unter griechischem Einflusse in Israel begonnen. — Nach seiner äußern Erscheinung ist der Mensch zunächst Fleisch (בשר), d. h. ein sinnliches, endliches Wesen, wie sie uns in der sichtbaren Schöpfung überall begegnen. Als Fleisch erscheinen vorzüglich bei A (D.) (wo „alles Fleisch" ein häufig wiederkehrender Lieblingsausdruck ist[1]) gradezu Menschen und Thiere zusammen, als dem sinnlichen Lebenskreise angehörig und zugleich belebt; denn das Sinnliche ohne Leben ist nicht Fleisch, sondern Staub oder vegetabilisches Gebilde. Das Wort Fleisch bezeichnet an sich im Gegensatze zu der Haut die Körpermasse[2]), — im Gegensatze zu Knochen und Blut das Feste und doch lebendig Biegsame im Körper[3]), — dann synekdochisch den Körper selbst als Material z. B. zum Opfer oder zum Essen[4]). Es findet darum überall da Anwendung, wo es sich um Verhältnisse unter den Menschen handelt, die sich bloß auf das leibliche Leben gründen. Ein Fleisch sein, ist körperlich zu einer Ein-

---

[1]) Gen. VI, 12. 13. 17. 19. VII, 15. 16. 21. VIII, 17. IX, 4. 11. 16. 17. Lev. XVII, 14. Num. XVI, 22. XVIII, 15. XXVII, 16. (Jes. XXXI, 3. XL, 5. Jerj. XVII, 5. Ps. LXV, 3 steht es in schärferem Gegensatze zu Gott.)

[2]) Lev. VIII, 31. IX, 11. Num. XIX, 5. Hiob X, 11. Ezech. XXXVII, 6.

[3]) Exod. XII, 7. 8. Deut. XII, 27. vgl. Gen. II, 23. XLI, 2. 3. 19.

[4]) Hos. VIII, 13. Jerj. VII, 21. Deut. XII, 15. Lev. VII, 15. 19 f. Num. XI, 4. 13. vgl. Exod. XVI, 3. XXII, 30. Natürlich kann auch jedes einzelne Stück des Körpers so heißen: Gen. XVII, 11. 14. 23. 24. Und die Fülle von „Fleisch" kennzeichnet Gesundheit und Kraft bei Menschen und Thieren Gen. XLI, 2. Hiob XXXIII, 25. Dan. I, 15.

Digitized by Google

heit verbunden werden [1]). Mein Fleisch und Bein bedeutet „mein leiblicher, Bluts-Verwandter“ [2]). Und überhaupt wird sehr häufig, wo es sich um Verrichtungen und Zustände handelt, die den menschlichen Körper betreffen, statt des Körpers das Fleisch genannt [3]). Wiederum synekdochisch bezeichnet das Wort dann die sinnlichen Wesen selbst als solche, d. h. Mensch und Thier als animalische, der Sinnenwelt angehörige Wesen. Und so kann, wenn der Mensch von sich nach seiner sinnlichen Existenz redet, „mein Fleisch“ geradezu „Ich“ bedeuten [4]). Aus diesem Sprachgebrauche versteht sich leicht, daß das Wort auch gebraucht werden kann, um die Schranken und Schwachheiten der menschlichen Natur zu bezeichnen. Natürlich ist das Fleisch als Naturgegenstand nichts Unheiliges oder Unreines. Sonst würde es ja, wie Wendt richtig hervorhebt, nicht zum Opfer dienen können. Aber als der göttlichen, geistigen Seinsweise gegenüberstehend, also in seinem Gegensatze zu Gott als dem Ueberweltlichen aufgefaßt, ist das Fleischeswesen an sich auch das beschränkte, schwache, der Sinnlichkeit und Unvollkommenheit offenstehende. Der Mensch als „Fleisch“ muß sich Gott gegenüber in der Stellung der Werthlosigkeit, als „Staub und Asche“ empfinden [5]). Und weil er zu den Fleischeswesen gehört, ist er nicht geeignet, für immer von dem lebendigmachenden Geiste Gottes durchwaltet zu werden [6]). Geist und Fleisch, Gott und Mensch sind Gegensätze. Das Fleisch kann Gott nicht schauen. Und Gott hinwiederum hat nicht Fleischesaugen, die der Schein täuscht. Das Fleisch ist das Hinfällige, Machtlose, unfähig, sich vor Gott zu rechtfertigen. Gott ist der Lebendige, Ewige, Unwandelbare [7]). Dagegen

[1]) Gen. II, 23 f.

[2]) Gen. XXIX, 14. XXXVII, 27. Jud. IX, 2. 2 Sam. XIX, 13 f. Allgemeiner von der Verwandtschaft der gemeinsamen Menschennatur B. Jes. LVIII, 7. [3]) Lev. XV, 13. 16. XXII, 6. Prov. IV, 22.

[4]) Ps. XVI, 9. LXIII, 2. LXXXIV, 3 (ja poetisch selbst עצמותי für den Menschen als sinnlich fühlendes Wesen Ps. XXXII, 3. LI, 10).

[5]) Gen. II, 7. XVIII, 27. Ps. CIII, 14. עפר. [6]) Gen. VI, 3.

[7]) Dieser Gegensatz gegen Gott und geistiges Leben findet sich am stärksten ausgesprochen Jes. XXXI, 3. Jerj. XVII, 5. 2 Chron. XXXII, 8. vgl. Hiob X, 4. („Fleischesaugen“ d. h. der Täuschung unterworfene.) — Ps. LVI, 5. LXXVIII, 39 (Hinfälligkeit). Deut. V, 23 (Fleisch kann Gott nicht schauen) (vgl. Hiob IV, 19). Allerdings ist in solchen Stellen zunächst die physische, creatürliche Schwäche, nicht ein ethischer Mangel oder gar ein Gott gegenüberstehendes metaphysisches Princip gemeint. Die aus bösem Willen stammende Sünde wird überhaupt nicht mit dem „Fleische“ in Zusammenhang gebracht. Aber die Sünde, die Allen gemeinsam ist, und Vergebung beanspruchen darf, ruht in dieser creatürlich-sinnlichen Schwäche.

Digitized by Google

iſt andrerſeits das Fleiſch auch das Bewegliche, Fühlende gegenüber dem todten Stein oder dem Knochen, und ſo kann „ein Herz von Fleiſch“ dem „Herzen von Stein“ entgegengeſetzt werden, als empfindendes [1]).

Dieſes materielle Weſen iſt ein lebendiges durch den „Geiſt“ (רוח) [2]). Ruach iſt zunächſt überhaupt bewegte Luft. Darum heißt der Wind ſo [3]), darum in dem belebten Weſen der Athem als die das Leben bekundende Luftbewegung [4]). So iſt der Geiſt Gottes, wohl urſprünglich ziemlich ſinnlich gefaßt, die ihm innewohnende Kraft des Lebens und der Bewegung [5]). Aus dieſem Gottesgeiſte ſtammt aller creatürliche Hauch. Der „Geiſt“ des Menſchen iſt ſeine in Gottes Geiſt ruhende Lebenskraft [6]), die zu Gott zurückkehrt, wenn das individuelle Leben aufhört [7]). Gott iſt der Herr der Geiſter alles Fleiſches [8]). Auch in der Creatur iſt der Geiſt zunächſt der das Leben ſinnlich bezeugende Athem [9]). Aber dann auch dieſes Leben ſelbſt wie es die Perſönlichkeit bewegt und ihr Kraftgefühl trägt. So kann der Menſch am Geiſt beängſtigt, betrübt und niedergeſchlagen, d. h. in ſeinem Lebensmuthe gehemmt ſein [10]), und der Geiſt eines Menſchen kann „aufleben“ „aufgeweckt werden“, wenn er „wohlgemuth iſt“ [11]). So kann es heißen „in ſeinem Geiſte iſt

---

[1]) Ezech. XI, 19. XXXVI, 26.

[2]) Sach. XII, 1. V. Jeſ. XLII, 5.

[3]) Gen. VIII, 1. Exod. X, 13. 19. 2 Sam. XXII, 11. Pſ. I, 4. CIV, 4. (Daran ſchließt dann die Bedeutung „luftig“ „eitel“, gleichbedeutend mit הבל Hiob VII, 7. XVI, 3. Jerj. V, 13.)

[4]) Hiob XIX, 17. XXVII, 3.

[5]) z. B. Gen. I, 2. VI, 3. Hiob XXXII, 8. XXXIII, 4. XXXIV, 14. Pſ. XXXIII, 6. CIV, 30. Wie Gottes „Stimme“ der Donner iſt, ſo iſt ſein „Odem“ der Sturm. Und die Poeſie legt ihm den heißen kurzen Athem des Zornentbrannten bei, wenn ſie ſchildert, wie er zum Gerichte naht. Exod. XV, 8. Pſ. XVIII, 16.

[6]) Sach. XII, 1. Ezech. XXXVII, 10. V. Jeſ. XLII, 5. Hiob XXVII, 3. XXXIII, 4. XXXIV, 14. Pſ. CIV, 30. CXLVI, 4.

[7]) Hiob XXXIV, 14. Pſ. CIV, 29. Koh. XII, 7.

[8]) Num. XVI, 22. XXVII, 16. Entſprechend Jerj. XXXII, 27. אלהי כל־בשר.

[9]) 1 Reg. X, 5. V. Jeſ. XXVI, 9. Gen. VI, 17. VII, 15. 22. Das „Kurzſein“ des Athems bezeichnet „Unmuth“ Exod. VI, 9. Prov. XIV, 29. Hiob XXI, 4.

[10]) Gen. XXVI, 35. V. Jeſ. LIV, 6. LVII, 15. LXV, 14. Pſ. XXXIV, 19. LI, 19. Prov. XV, 13. XVI, 19. XVII, 22. XVIII, 14. XXIX, 23. Wenn der „Geiſt“ nicht mehr „ſteht“, nicht mehr „da iſt“, vor Furcht, ſo iſt das der natürliche Ausdruck für „völlige Muth- und Kraftloſigkeit“ Joſ. II, 11. V, 1. 1 Reg. X, 5. vgl. Jeſ. XIX, 3. Ezech. XXI, 12.

[11]) Gen. XLV, 27. Jerj. LI, 11. Hagg. I, 14. 2 Chr. XXXVI, 22. vgl. Prov. XI, 13. Pſ. LI, 12 (נכון). Die ſinnliche Grundlage dieſer Reden iſt noch deutlich genug.

Digitized by Google

Trug“ [1]). Sobald das im Athem hervortretende Leben aufhört, ist der Geist nicht mehr im Menschen [2]). Das Wort „Geist“ bildet den natürlichen Gegensatz zu „Fleisch“ [3]). Bewegung, Leben, Unsichtbares sind der Gegensatz zu dem Trägen, Hinfälligen, Materiellen. Und wie die Leben schaffende Macht Gottes als Geist erscheint, so heißen auch die einzelnen von ihm ausgehenden Machtwirkungen, wohlthätige wie schädliche, „Geister“, mögen sie wirklich persönlich gedacht sein oder nur personähnlich wirkend [4]). So können alle auffallenden und außerordentlichen Bewegungen des geistigen Lebens im Menschen als Geister bezeichnet werden, z. B. als Geist der Unzucht und Eifersucht [5]), wie der Weisheit, der Kraft, der Heldenhaftigkeit, der Prophetie u. A. Auf einem etwas engeren Gebiete ist das Wort „Hauch“ (נשמה) dem Worte „Geist“ völlig parallel. Es bezeichnet den von Gott gegebenen Lebenshauch als solchen [6]), und das im Athem sinnlich dargestellte Leben des Geschöpfes [7]).

In jedem durch Gottes Geist belebten Sinneswesen [8]) ist eine Seele (נפש), genauer eine „lebendige Seele“ נפש חיה [9]), die als im Menschen wohnend sein fühlendes bewußtes, individuelles Leben ausmacht. Wenn sie „herausgeht“, stirbt der Mensch [10]). Die Seele in die Hand nehmen, heißt sein Leben wagen [11]); nach ihr suchen, heißt nach dem Leben trachten [12]), u. dgl. [13]). Darum ist die Seele der Sitz des Gefühls im weitesten Sinne. Sie ist betrübt, erfreut, erzürnt [14]). Sie segnet, begehrt, haßt und liebt [15]). So

---

[1]) Ps. XXXII, 2. LXXVIII, 8. Aehnlich Num. XIV, 24 „es war ein anderer Geist in Kaleb“. Am deutlichsten Jud. VIII, 3. Ezech. XI, 5 (wo der Geist des Menschen der Ausdruck für das Maaß seines Selbst- und Kraftgefühls ist).

[2]) Jud. XV, 19. 1 Sam. XXX, 12. 1 Reg. X, 5. שוב.

[3]) Jes. XXXI, 3. [4]) z. B. 1 Reg. XXII, 21 ff.

[5]) Hos. IV, 12. Num. V, 14. 30 „Muth“ (Wendt).

[6]) Gen. II, 7. VII, 22. [7]) 1 Reg. XVII, 17. Jes. LVII, 16. vgl. Ps. CL, 6. [8]) Hiob XII, 10. [9]) So Gen. I, 30.

[10]) Gen. XXXV, 18. vgl. 1 Reg. XVII, 21. (bildlich Ps. XIX, 8. XXII, 30.) [11]) Jud. XII, 3. vgl. V, 18. [12]) z. B. Exod. IV, 19. 1 Sam. XX, 1. 1 Reg. XIX, 10. 14. Ps. XL, 15 ꝛc.

[13]) Ex. XXI, 30. Num. XXXV, 31 Lösegeld der Seele (Ps. XLIX, 9. 16); Gen. XXXII, 31. Jos. II, 13 die Seele retten; 2 Sam. I, 9 meine Seele ist in mir. Seele für Leben Exod. XXI, 23. Jos. IX, 24. 1 Reg. II, 23. Prov. XXII, 23. 25. So heißt der Mühlstein als Bedingung des Lebensunterhalts „die Seele des Armen“ Deut. XXIV, 6.

[14]) So hängt Seele an Seele Gen. XLIV, 30. 1 Sam. XVIII, 1. Erbittrung in der Seele: Jud. XVI, 16. XVIII, 25. 1 Sam. I, 10. 2 Sam. XVII, 8. Verwandt „die Seele kasteien, beflecken“ Lev. XI, 43 f. XVI, 29. 31.

[15]) z. B. Gen. XXVII, 4. 19. 25. (Jes. XLII, 1. Ps. XI, 5 von Gott).

Digitized by Google

kann eines Menschen „Seele" gradezu „sein Begehren, seinen Wunsch" bedeuten [1]). Das frohe „Aufathmen" wird in schöner Weise als „beseelt sich fühlen" bezeichnet [2]). Die Seele als das Empfindende, Wünschende und Wollende im Menschen ist gradezu gleichbedeutend mit seiner individuellen Persönlichkeit. Wo er von seinem Fühlen, Wünschen, Wollen redet, kann er statt „ich" auch „meine Seele" sagen [3]).

Und der Mensch *hat* nicht bloß eine Seele, er *ist* (wie das Thier) „lebendige Seele". Darin liegt das Eigenthümliche des lebendigen Seins gegenüber der nicht animalischen Schöpfung [4]). So sind „Seelen" so viel wie „Menschen, Personen" [5]). Selbst der Todte, da er noch ein „Jemand" ist, kann gradezu eine Seele genannt werden [6]). Der Mensch sagt „meine Seele sterbe", „meine Seele lebt", während andrerseits das Sterben das *Herausgehen* der Seele ist [7]), und der Mensch *durch* die Seele lebt. Diese Seele wird im Blute versinnlicht gedacht, wie der Geist im Athem, sei es daß genauer gesagt wird „die Seele ist im Blute" [8]) oder kühner „das Blut das ist die Seele" [9]). Daraus folgt die besondre Bedeutung des *Herzens* für die religiöse Sprache des A. T.'s (לב) [10]).

XLII, 3. XCIV, 19. Cant. C. III, 1—3. So gießt man die Seele vor Gott aus 1 Sam. I, 15; rein poetisch Jes. V, 14 von der Scheol.

[1]) Ps. XVII, 9. XLI, 3. LXXVIII, 18. Exod. XXIII, 9. B. Jes. LVI, 11. — Sogar vom Vieh Prov. XII, 10. Am weitesten geht der Ausdruck Jes. XXIX, 8 wo Seele = Eßlust = Magen gebraucht wird.

[2]) נפש Exod. XXIII, 12 (von Gott Exod. XXXI, 17).

[3]) So ist der Freund „wie die eigne Seele" 1 Sam. XVIII, 1. 3. XX, 17. Deut. XIII, 7, d. h. vertraut wie das eigne Ich (oder „theuer wie das Leben"??). Von Gottes Seele wird ganz unbefangen in Stellen wie Lev. XXVI, 11. 30 geredet, wo es auf seine empfindende Persönlichkeit ankommt.

[4]) Gen. I, 20. 21. 24. II, 7. 19. IX, 10. 12. 16. XLVI, 15. 18. 22 ff. 27. Exod. I, 5. XII, 19 f. XVI, 16. Lev. II, 1. IV, 2. 27. V, 1. 4. 15. 17. 21. VII, 18. 20. 21. 25. 27. XI, 10. 46. XVII, 10. XIX, 8. XX, 6. 25. XXII, 3. 11. XXIII, 29 f. XXIV, 17. 18. XXVII, 2. Num. XV, 27. 30. XIX, 13. 20. 22. Besonders oft „eine Seele aus dem Volk ausrotten" z. B. Gen. XVII, 14. Besonders stark: „das Blut einer Seele" Prov. XXVIII, 17.

[5]) So „Seelen machen" soviel wie Personen als Sclaven erwerben Gen. XII, 5. Lev. XXII, 11. So „Seelen schlagen" Gen. XXXVII, 21. Num. XXXI, 19. XXXV, 11. 15. 30. Jos. XX, 3. 9. So „Seelen" für „Leute" in der Redensart „von Leuten verachtet" Jes. XLIX, 7.

[6]) Lev. XIX, 28. XXI, 1 f. XXII, 4. Num. V, 2. IX, 6. 10. (Genauer VI, 6 מת נפש). [7]) Gen. XII, 13. XIX, 19 f. Num. XXIII, 10. Jud. XVI, 30. 1 Sam. XVII, 55. [8]) Lev. XVII, 11 a.

[9]) Gen. IX, 4. Lev. XVII, 11 b (wo בנפש und דמו erläuternde Glossen sind.) Deut. XII, 23.

[10]) Womit dann dichterisch כליות als Zusammenfassung der feineren

Digitized by Google

Das Herz als der Mittelpunkt des Blutlaufs iſt der Mittelpunkt der Seelenthätigkeit, d. h. nicht bloß der Welt der Gefühle und Wünſche, ſondern ebenſowohl der Pläne und Vernunftüberlegungen, ſowie des Gewiſſens[1]). „Ohne Herz" das iſt ohne Vernunft[2]). Nicht im Haupt oder Gehirn, ſondern im Herzen denkt ſich der Hebräer den Sitz des Denkens, des Planens, der Gewiſſensthätigkeit, der ſittlichen Richtung. Ein neues Herz, das iſt völlig umgeändertes Denken, Dichten und Trachten[3]).

Der eben dargelegte altteſtamentliche Sprachgebrauch erklärt es leicht, daß die drei Hauptbezeichnungen Geiſt, Seele und Fleiſch in ſo verſchiedener Weiſe zuſammengeſtellt ſein können, daß man daraus die abweichendſten Folgerungen für eine wiſſenſchaftliche Pſychologie ziehen könnte. Der Geiſt als die von Gott allen Menſchen eingehauchte, Leben weckende und zu Gott zurückkehrende Kraft, kann natürlich unterſchieden werden von der Seele als dem creatürlich perſönlichen eigenartigen Sonderleben in dem einzelnen Menſchen. Aber dieſe Seele und dieſer Geiſt können gegenüber dem körperlichen Subſtrate, innerhalb deſſen ſie ihre Lebensthätigkeit entwickeln, auch ſcheinbar völlig das Gleiche bedeuten. Es iſt nicht ſchwer im A. T. einzelne Beweisſtellen für die Dreitheilung des Menſchen in Geiſt, Seele und Leib zu finden, die in der ſpäteren von griechiſchem Denken beeinflußten jüdiſchen Schulweisheit allerdings vorkommt und dadurch auch in den Denkkreis einzelner Schriftſteller des Neuen Teſtamentes gekommen iſt[4]). Aber der Schein dieſes Rechtes ſchwindet, ſobald man den allgemeinen Sprachgebrauch in Betracht zieht[5]). Der Geiſt, als dem Menſchen eigen gewordenes Leben, iſt nicht eine Subſtanz neben der Seele, ſondern daſſelbe Leben, nur daß, wenn man von dem Geiſte redet, der Ton auf die mit Gott zuſammenhängende

---

inneren Lebensgefäße Pſ. XVI, 7. XXVI, 2, מעים Pſ. XL, 9. קרב Pſ. LXIV, 7. CIII, 1 abwechſeln (רהמים).

[1]) z. B. Gen. VI, 5. VIII, 21. Exod. IV, 21. Joſ. VII, 5. XI, 20. Jud. XVI, 17. Prov. IV, 23. XV, 13 f. XVI, 5. 23. XXIV, 32. Jeſ. X, 7. XLII, 25. Hiob XII, 2 f. — Pſ. LI, 12 iſt „ein reines Herz" = conscientia bona. „Sinn" (Wendt).

[2]) Hoſ. VII, 11. Jerj. V, 21. Prov. XVII, 16 ꝛc. („ſinn-los").

[3]) Die Seele als Kleinod des Menſchen Gen. XLIX, 6. Pſ. VII, 6. XVI, 9. LVII, 9. CVIII, 2 heißt ſeine כבוד. — als unerſetzlich Pſ. XXII, 21. XXXV, 17 ſeine יחידה, vgl. Pſ. XLIX, 9. Hiob II, 4.

[4]) 1 Theſſ. V, 23. Hebr. IV, 12. [5]) Hiob VII, 11. XII, 10. B. Jeſ. XXVI, 9 ſtehen Geiſt und Seele einfach parallel.

Digitized by Google

allgemein menschliche Lebenskraft fällt, während bei Erwähnung der Seele die besonderen persönlichen Gefühle, Empfindungen, Gedanken und Wünsche in den Vordergrund treten. Die Seele wie der Geist verläßt den Menschen im Tode und kehrt in den Wiederbelebten zurück[1]). Der Mensch ist am Geiste wie an der Seele zerbrochen, bekümmert und betrübt. So kann der Geist auch mit dem Herzen parallel stehen, weil die gleichen Zustände des Lebens ebensowohl formell als Mehrung oder Minderung des Lebensmuthes und der Lebenskraft, wie inhaltlich als besondere Stimmungen erscheinen können[2]). Und andrerseits stehen ebenso wie Geist und Herz auch Seele und Herz neben einander, wobei dann „von ganzer Seele" die volle persönliche Zustimmung, „von ganzem Herzen" die volle Entschiedenheit der Gesinnung bezeichnet[3]). Und das Ich als fühlende Persönlichkeit heißt nicht bloß „meine Seele", sondern wo es sich um leibliche Empfindung handelt, auch „mein Leib, meine Gebeine"[4]). Es waltet eben die volle Freiheit der volksthümlich dichterischen Sprache. Nur zwischen dem körperlichen Substrate und dem in ihm sich offenbarenden Leben wird immer unterschieden. Dies Leben aber wird bald als Geist bezeichnet, wenn auf die von Gott stammende und mit ihm zusammenhängende allen Menschen gemeinsame Kraft des Lebens und Wollens der Nachdruck fällt, bald als Seele resp. Herz, wenn von dem individuell persönlichen von Gott bewirkten Leben mit seiner Welt der Empfindungen oder Anschauungen geredet werden soll[5]). Vollkommen synonym sind die Worte natürlich niemals.

Ganz entfernt ist das A. T. davon, eine vorher übersinnlich vorhandene Seele, sei es zu ihrer Entwicklung oder zur Erniedrigung, mit einem Leibe bekleidet zu denken. Die Stellen, aus denen man solche

[1]) Ruach: Jud. XV, 19. 1 Reg. X, 5. Ps. XXXI, 6. LXXVII, 4. CXLVI, 4. 1 Sam. XXX, 12. Nefesch: Gen. XXXV, 18. 2 Sam. I, 9. 1 Reg. XVII, 21. Jon. II, 8. IV, 3. Ps. CVII, 5 (wie auch bei uns „das Leben schwindet" „das Bewußtsein schwindet").

[2]) Ruach: Gen. XXVI, 35. Exod. VI, 9. Jes. LIV, 6. 1 Sam. I, 15. Hiob XXI, 4. vgl. Jud. XVIII, 25. 1 Sam. I, 10. 2 Sam. XVII, 8. Ruach und Nefesch parallel: Exod. XXXV, 21. Ps. XXXIV, 19. LI, 19. Ruach und Leb parallel: B. Jes. LVII, 15. LXV, 14. Ps. LXXVII, 7. LXXVIII, 8. CXLIII, 4. Ruach mit Leb gleichbedeutend: 1 Sam. I, 15. vgl. Ezech. III, 7. Jes. XXIX, 24. vgl. Ps. XCV, 10. Auch Prov. XV, 13. Ps. LI, 12. LVII, 8. CVIII, 2. CIX, 16. CXII, 7. CXLVII, 3 zeigen die nahe Verwandtschaft der Ausdrücke.

[3]) Deut. IV, 29. X, 12. XI, 13. XXX, 6. Jos. XXII, 5.

[4]) Ps. VI, 3 f. XVI, 9. XXXII, 3. XXXV, 9. LI, 10. LXIII, 2. LXXXIV, 3.

[5]) vgl. Wendt a. a. O. 27.

Digitized by Google

Ansicht gefolgert hat, sind dazu völlig ungeeignet. 1 Sam. II, 6 wechselt mit dem einfacheren Ausdruck „Gott tödtet und macht lebendig" der dichterisch kühne ab: „er stößt in das Todtenreich hinab und führt daraus herauf". Also soll hier nicht ein Aufenthalt ungeborner Wesen im Schattenreiche bezeugt werden, sondern die schlechthinnige Macht Gottes über Leben und Tod, über das Reich der Oberwelt wie der Schatten [1]). Und wenn Hiob (I, 21) sagt: „nackt bin ich gekommen aus meiner Mutter Leib, nackt werd' ich zurückkehren dahin", dann wird offenbar in dichterischer Ungenauigkeit zweierlei, was sich nicht vollkommen deckt, zusammengestellt: das Sein *nach* dem bewußten Leben im Schooße der Erde, der gemeinsamen Mutter, und das Sein *vor* dem bewußten Leben im menschlichen Mutterschooße [2]). Denn X, 8 ff. wird die Entstehung der Persönlichkeit nicht im Schooße des Todtenreiches gesucht, sondern aus dem Hervorrufen des Embryo im Mutterleibe durch Gottes Schöpfermacht erklärt. Der Nachdruck liegt nur *darauf*, daß vor und nach dem Erdenleben weder Besitz noch Ehre vorhanden ist. Etwas anders steht es mit Ps. CXXXIX, 15 „als ich gebildet ward in der Erde Tiefen". Die „Tiefen der Erde" sind sonst Bezeichnung des Todtenreiches [3]), und in einem Liede aus so später Zeit könnten wir an sich ganz wohl eine Einwirkung der hellenistischen Präexistenzlehre erwarten, die in den Apokryphen ja deutlich hervortritt [4]). Und jedenfalls will der Dichter nicht die *Hoffnung* auf Neubildung seiner Persönlichkeit *nach* dem Tode im Schattenreiche ausdrücken. Aber da er V. 13 einfach die gewöhnliche Ansicht von der Entstehung des Menschenlebens ausspricht, und da er Seele und Leib verwechselt haben müßte, wenn er hier von Präexistenz reden wollte, so muß man annehmen, daß die geheimnißvolle Entstehung des jungen Menschenlebens in dichterischer Sprachweise mit diesem dunkeln Ausdrucke bezeichnet werden soll [5]).

Jedenfalls ist das grade Gegentheil der Lehre von der Präexistenz der Seele in der Schöpfungserzählung bei B (D.) ausgesprochen. *Zuerst* wird der *Leib* gebildet, dann erst demselben die Seele eingehaucht; also der Mensch ist sozusagen erst Leib, dann Seele [6]). Durch den schöpferischen Geist Gottes wird ein Theil des Erdstoffs zum Sonderleben befähigt, d. h. er empfängt eine Seele.

[1]) Ganz wie 2 Reg. V, 7. Ps. IX, 14. Deut. XXXII, 39.
[2]) vgl. Sirach XL, 1. [3]) Ps. LXIII, 10.
[4]) Sap. Sal. VIII, 19 f. (tu Marcellus eris. Vergil Aeneis VI, 713 ff. 884).
[5]) Ezechiel XVIII, 4 „jede Seele gehört Gott" hat natürlich Nichts mit der Frage zu thun. [6]) Gen. II, 7.

Digitized by Google

Und auch die Schöpfungsgeschichte bei A (D.) steht der Frage nicht anders gegenüber. Der Mensch entsteht mit Leib und Seele durch das göttliche Schöpferwort, und durch die Zeugung wird ein zweiter Mensch nach „Adams Bilde". Also der ganze Mensch, nicht etwa bloß der Leib, hängt mit der Entwicklung der Gattung zusammen. Auch wird der Segen der Fortpflanzung in ganz gleicher Weise auf die Menschen, wie auf die Thiere gelegt [1]). Also das menschliche Leben ist wie das thierische zunächst eine Erscheinungsform des sinnlichen, geschaffnen Lebens. Nach dieser Anschauung wird im ganzen A. T. die Stellung des Menschen zu Gott gemessen. Selbst wenn der Name Enosch (אנוש) nicht schon seiner Etymologie nach den Menschen als hinfällig, schwach bezeichnen sollte, so hat er im späteren Sprachgebrauche jedenfalls diesen Sinn [2]). Die alte Erzählung nennt den Menschen Fleisch [3]) und A (D.) stellt ihn mit allen Thieren zusammen in die gemeinsame Klasse des „Fleisches". So gilt es dem Dichter von Psalm VIII als höchster Erweis göttlicher Liebe, daß Gott dieses seiner Natur nach so geringfügige Wesen, den Menschen, so hoher Ehren würdigt. Der Fromme spricht zu Gott aus dem Bewußtsein heraus „Erde und Asche zu sein" [4]). Der Weibgeborne, der aus Thon geformte, den des Allmächtigen Odem gebildet hat, steht als ein schwaches Fleischeswesen der geistigen göttlichen Persönlichkeit gegenüber und kann nicht mit dem Maaßstabe des göttlichen Seins gemessen werden [5]). Gott gedenkt, daß der Mensch ein Hauch ist, der nicht wiederkehrt [6]). Er kennt die „Menschenkinder", die zur Gruft hinab müssen [7]). Mit Gott zu rechten vermöchte der Mensch schon als Mensch nicht. Wäre er selbst unschuldig, er könnte sich nicht verantworten [8]). Aber er kann nicht unschuldig sein. Das Menschenkind ist an sich selber eitel, trügerisch, schwach und fehlerhaft [9]). Darum „verflucht der Mann, der sich auf

---

[1]) Gen. I, 22. 26. 28. V, 3.
[2]) Ps. VIII, 5. IX, 21. X, 18. LVI, 2. Hiob IX, 2. XXV, 4. 6. B. Jes. LI, 12. [3]) Gen. VI, 3. [4]) Gen. XVIII, 27.
[5]) Ps. LVI, 5. 12. LXXVIII, 39. Hiob IV, 19. XIV, 1 ff. XXXIII, 6. Jes. XXXI, 3. 8.
[6]) „Nicht zu messen mit göttlichem Maaßstabe" Hiob VII, 7. 12. 16. 18. Ps. LXXVIII, 39. LXXXIX, 48. CXLIV, 3.
[7]) בני־אדם Ezech. XXVIII, 2. 9. XXXI, 14. Auch die bei Ezechiel gewöhnliche Anrede des Propheten בן־אדם hat diesen Sinn II, 1. 3. 8. III, 1. 3. 4. 10. 17. IV, 1. VI, 2. VII, 2. VIII, 5 u. o.
[8]) Hiob IX, 2. 11 ff. 19 ff. 29 ff. (Jerj. XII, 1.)
[9]) Hiob XIII, 25 f. 28. XIV, 1. 4. XV, 16. XXV, 4. vgl. Ps. XXXIX, 6. 7. 12. LXII, 10. CXXX, 3.

Digitized by Google

Menschen verläßt und Fleisch zu seinem Arme macht! Thöricht der Mensch, der sich fürchtet vor dem Menschen, der doch stirbt, vor dem Menschensohne, der wie Gras dahingegeben wird" [1]). Wenn Gott seinen Hauch an sich zöge, so würden alle Menschen zu Staub [2]). „So lasset doch vom Menschen ab, in dessen Nase flücht'ger Hauch; denn wofür ist zu achten der?" [3]).

So kennt der kräftige Realismus der Frömmigkeit Israels weder die dualistische Mißachtung des Leiblichen, noch die Selbstüberhebung des griechischen Spiritualismus, dem der Unterschied des Menschen von Gott zu einem bloß graduellen zusammenschrumpft. Auch für die Anschauung bei B (J.) erscheint es nach der natürlichen Seite des Menschen nur selbstverständlich, daß er nach Vollendung seines Einzellebens zu dem Staube zurückkehren müßte, aus dem er genommen ist, daß der Geist Gottes, der ihn belebt, ihm wie den andern irdischen Einzelgestalten entzogen würde. Denn der Tod ist nach Gen. III zwar eine Strafe der Sünde, und dem Menschen steht die Möglichkeit offen „für ewig zu leben", indem er von dem Lebensbaume genießt. Aber grade dadurch wird das doch als ein neues Geschenk, nicht als ein selbstverständlicher Besitz des Menschen bezeichnet. Seine Strafe ist die Beschränkung auf den ihm an sich zukommenden Zustand „bis Du zurückkehrst zu dem Erdboden; denn aus ihm bist Du genommen; denn Staub bist Du und zum Staub wirst Du zurückkehren" (V. 19).

2) Aber das A. T. weiß ebenso entschieden von einer Würde und Herrlichkeit, die dem Menschen unter allen Erdenwesen allein und besonders eignet, und ihn aus der Reihe der Thiere nicht bloß vergleichsweise, sondern schlechthin ausscheidet. So rühmt der Sänger von Ps. VIII, daß durch Gottes unverdiente Gnade „der Mensch wenig geringer ist als die Elohim" [4]). Er ist immerhin geringer als die Wesen aus der Klasse des göttlichen, geistigen, herrschenden Seins. Er ist noch „Fleisch". Aber er steht dieser Klasse von Wesen in der Ordnung der Welt am nächsten; nur eine geringe Kluft trennt ihn von ihr. Es ist ja „eine Leuchte Gottes des Menschen Hauch" [5]). Er ist nicht bloß wie die übrige Natur Offenbarung

[1]) Jerj. XVII, 5. B. Jes. LI, 12. [2]) Ps. CIV, 29. Hiob XXXIV, 14 ff.
[3]) Jes. II, 22. (Die Nebenbedeutung „flüchtig" in dem נשמה ergiebt sich durch den Zusammenhang, vgl. חבל, הוה.)
[4]) Nicht „als Gott". Das müßte heißen „als Dich", oder „als Jahve". (LXX und Targum „als die Engel". Richtig, wenn auch zu eng.)
[5]) Prov. XX, 27.

Digitized by Google

Gottes für Andre, sondern für sich selbst. Der Geist Gottes ist für ihn nicht bloß lebendig-machender Geist, sondern auch Geist bewußten, persönlichen, sittlichen Lebens, Geist der Weisheit, der Heldenkraft, der Kunst, der Weissagung. Er ist nicht bloß Mittel für den Geist, wie die Natur, sondern fähig, durch den Geist selbst die Natur zu seinem Mittel zu machen. Darum ist er auch in eine Machtstellung eingesetzt, wie sie den Elohimwesen zukommt. Er ist Gottes Statthalter auf Erden: „Alles hast Du unter seine Füße gethan, Schafe und Rinder gesammt und auch des Feldes Wild, Vögel des Himmels und Fische des Meers, was durch der Wasser Pfade zieht“ [1]).

Nach B (J.) wird der Leib des Menschen durch besondre Kunstthätigkeit Gottes geformt, wie auch nachher der des Weibes [2]). Und der Geist Gottes wird ihm durch eine persönlich auf ihn gerichtete Thätigkeit Gottes mitgetheilt [3]). Er wird also in bestimmter persönlicher Beziehung zu dem göttlichen Leben gedacht. Er offenbart es nicht bloß als Naturleben, sondern als ein persönlich selbstbewußtes, frei waltendes. Die andern Erdenwesen werden in ausdrücklicher Beziehung zu dem Menschen geschaffen [4]). Ihm wird das Recht verliehen, sich durch ihre Benennung als den sie erkennend beherrschenden zu erweisen [5]). So ist er der Herrscher über alles geschaffene Leben auf Erden, das für ihn als den Zwecksetzenden Mittel wird. Darum kann dann auch das Thierleben hingegeben werden, um Sühne für des Menschen Sünde zu sein, während der Leib des Thieres Speise des Menschen wird [6]). Und für ihn hat Gott das Füllhorn seiner Güter über die Erde ausgeschüttet [7]). Er ist fähig, persönliche Gemeinschaft mit Gott zu haben und ein Leben zu leben, dessen Inhalt über Raum und Zeit hinausgeht. Darauf ruht Gottes ganze Offenbarung in Israel und seine Liebe zu ihm, vor Allem die Prophetie, in der Menschen gewürdigt werden, Gottes Wort zu reden und den Geist Gottes als Geist der Weisheit und Gottesfurcht in sich zu tragen.

Am klarsten tritt uns dieser Glaube in der Schöpfungsgeschichte bei A (O.) entgegen. Bevor Gott den Menschen als Krone der

[1]) Ps. VIII, 7—10. [2]) Gen. II, 7. 21. 22 (יצר . בנה).
[3]) Gen. II, 7 (vgl. dagegen V. 19). [4]) Gen. II, 19 (anders bei A [O.]).
[5]) Gen. II, 19 (und Alles, womit der Mensch sie benennen würde [die lebendigen Wesen] das ihr Name).
[6]) So Gen. III, 21. IV, 4. (Nach A [O.] erst nach der Sintfluth Gen. IX, 3 ff. Lev. XVII, 11.) [7]) Ps. CIV, 15 ff.

Digitized by Google

Erdenschöpfung schafft, hält er gleichsam einen Rath der Selbstbestimmung. Er spricht nicht „es mögen Menschen werden", sondern „wir wollen Menschen machen" [1]). Der Mensch ist etwas Neues, nicht bloß eine höhere Stufe in der Thierwelt. Und mit nachdrücklicher Wiederholung wird erzählt, daß Gott den Menschen „nach seinem Bilde" „seiner Aehnlichkeit gemäß" gemacht habe [2]). Diese berühmten Worte können weder von einer jetzt verlornen sittlichen Vollkommenheit reden — braucht doch A (D.), der überhaupt von einem Falle Nichts weiß, die gleichen Ausdrücke auch für Seth und für spätere Menschengeschlechter [3]), — noch können sie sich bloß auf körperliche Aehnlichkeit beziehen wollen, so gewiß auch der kräftige Realismus des A. T. den Leib als Ausdruck der Persönlichkeit gedacht und Gott als Erscheinenden leiblich-menschlich vorgestellt hat. Denn grade dieser Erzähler, dem jedes Bild Gottes als verboten gilt, kann auf die leibliche Seite nicht solchen Nachdruck gelegt haben. Die Herrschaft über die Natur aber wird hier wie Ps. VIII nur als selbstverständliche Folge an die besondre Würde des Menschen angeschlossen. Vielmehr läßt der Ausdruck in seinem Zusammenhange meiner Ansicht nach nur eine Deutung zu. Gegenüber der sinnlichen, vergänglichen, gebundenen Natur des „Fleisches", steht die Elohimnatur, die in Gott selbst zu persönlich vollkommenem Ausdruck kommt, die Natur des geistigen, ewigen, in sich gewissen Lebens, der Selbstbestimmung und des Selbstbewußtseins, der Persönlichkeit, der Macht. Ihr gehört der Mensch nicht an. Er ist ein sinnliches Wesen, der Ordnung des „Fleisches" zugehörig. Aber er allein auf Erden bildet diese geistig-persönliche Natur auf Grund der sinnlichen ab. Das Bild ist die Ausprägung eines Lebendigen in einem niederen Stoff. So wird gleichsam in dem Stoffe der Fleischesnatur der Stempel der Elohimnatur ausgeprägt. Der Mensch soll auf Grund des unpersönlichen Lebens persönlich, auf Grund des vergänglichen Lebens geistig, auf Grund des gebundenen sinnlichen Lebens sittlich frei sein.

3) Daß die ersten Menschen eine der Menschheit später ver-

---

[1]) Gen. I, 26. [2]) Gen. I, 26. V, 1. Der Unterschied von צלם und דמות ist nur der des Concretums vom Abstractum. Ebenso entsprechen sich כ und ב (vergleichend neben dem Bilde, in das Bild einschließend).

[3]) Gen. V, 1. 3. IX, 6. Das thut dann auch das N. T. 1 Cor. XI, 7. Jac. III, 9, — obwohl es andrerseits auch nach der Weise der damaligen Schulweisheit, die Gen. I auf den Idealmenschen (den Logos) bezog, dieses „nach Gottes Bild geschaffen" als Ausdruck für die Idee des Menschen nimmt.

Digitized by Google

lorene Herrlichkeit besessen haben, ist im ganzen A. T. mit Ausnahme des zweiten Capitels der Genesis jedenfalls nirgends vorausgesetzt [1]). In jenem Capitel nun will B (J.) zweifellos von der ersten Sünde erzählen, also ebenso sicher von einem Zustande vorher, wo die Sünde noch nicht wirklich war. Wenn diese Erzählung mit ihren Wunderbäumen und redenden Thieren religiös-mythisch, nicht geschichtlich ist, so kann sie nur Glaubensgedanken über Wesen und Quelle der allgemein menschlichen Sünde, nicht Belehrung über einen Zustand der Menschen vor der Sünde geben. Aber auch wer hier Alles rein geschichtlich auslegt, wird bald die Wahrheit des Wortes von Schleiermacher [2]) erfahren: „selbst wenn die Frage, ob dieser Abschnitt Geschichte geben wollte, vollkommen bejahend entschieden wäre, würden wir doch grade das aus ihm nicht erfahren, wodurch wir eine geschichtliche Erkenntniß eines solchen Zustandes der Unschuld gewinnen könnten". Alles was in dieser Erzählung wirklich ausgesagt wird, ist doch einfach *selbstverständlich*, sobald von *Menschen* in einem der ersten Sünde *vorausgehenden* Zustande geredet werden soll. Das Wissen des Menschen besteht darin, daß er das Weib als zu sich gehörig erkennt, also das richtige Naturgefühl hat [3]), und daß er den Thieren Namen giebt, also seine Herrschaft über die Naturwesen zunächst als der Redende bewährt [4]). Sein sittlicher Zustand wird so beschrieben, daß Mann und Weib in ihrem Zusammenleben die Nacktheit noch nicht als Scham empfinden [5]), also als jene Unschuld des Kindes, von der jedes Menschenleben auf's Neue ausgeht, und die wohl der unverdorbene Ausgangspunkt der Sittlichkeit, aber jedenfalls nicht das sittliche Ziel ist. Vor dem Sündenfalle giebt es keine Erkenntniß von gut und böse, also ungetrübte Schuldlosigkeit [6]). Was endlich das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott anbetrifft, so vernimmt der Mensch Gottes gebietende und belehrende Stimme. Aber das ist ja auch nachher bei Cain, geschweige denn bei Noach und Abraham der Fall [7]). Auch setzt die Art des Sündenfalles selbst Alles eher voraus, als eine justitia originalis im Sinne der Kirchenlehre. So erfahren wir hier

[1]) Ps. VIII preist dankend die volle Herrlichkeit der Menschennatur auch in der gegenwärtigen Menschheit. — Die Aussage Koh. VII, 29 „der Herr schuf den Menschen gerade, und sie haben viele Ränke gesucht" ist vielleicht eine Anspielung auf Gen. III. aber doch ganz allgemein und undogmatisch.

[2]) Glaubensl. § 72. [3]) Gen. II, 23. [4]) Gen. II, 19 f.

[5]) Gen. II, 25 ערומים. [6]) Gen. II, 17. vgl. III, 7.

[7]) Gen. III, 9 ff. IV, 6 f. VII, 1 ff. XII, 1 ff.

Digitized by Google

nur, was die alttestamentliche Frömmigkeit als das Wesen der in der Schöpfung der Menschennatur verliehenen Würde angesehen hat.

Dem entsprechen alle einzelnen Züge dieser Erzählung. Der Mensch ist zur Gemeinschaft mit Gott geordnet und hört seine Stimme als die Stimme des sittlichen Gebotes. Er kann und soll in freiem Gehorsam und in Liebe den Willen Gottes vollbringen [1]). Die Erde ist ihm als Feld seiner Thätigkeit gegeben, zunächst von der Güte Gottes als Garten ausgestattet zu leichter Arbeit und schuldlosem Genuß [2]). Die Bewohner der Erde beherrscht er als der Redende, Denkende, und so ist ihm das ganze Gebiet der Erkenntniß und des Schönen als seine Lebensaufgabe geöffnet [3]). Als Grundlage der sittlichen Gemeinschaft wird ihm die Liebe des Mannes und Weibes gegeben, und zwar als die Ehe *eines* Mannes mit *einem* Weibe. Das Weib soll nach Gottes Ordnung eine *Hülfe* sein, kein Spielwerk, kein arbeitslos hinlebendes Wesen, aber eine Hülfe *gleich ihm*, also mit dem gleichen Rechte menschlicher Persönlichkeit, nicht als Sclavin männlicher Rohheit [4]). Und das Leben des Menschen ist zwar an sich als ein sinnlich-endliches der Auflösung zugänglich, dem Zurückkehren zu dem Staube, aus dem es genommen ist. Aber es hat die Fähigkeit, zu einem ewigen Leben zu werden gleich dem der Elohim. In dem Garten Edens wächst der Lebensbaum [5]). Als sündiger ist der Mensch vom Lebensbaume vertrieben, des ewigen Lebens beraubt, dem Tode und Todesschicksale preisgegeben. Der Lebensbaum wächst *nur* im Garten Edens. Das ewige Leben ist als Ziel der wahren Menschheit gedacht, nicht als Eigenthum des empirischen Menschen. — Daß bei B (J.) nicht von einem geschichtlichen Urstande die Rede ist, das müßten wir schon daraus schließen, daß das ganze spätere A. T. nirgends Rücksicht auf eine solche Vorstellung nimmt oder Folgerungen aus ihr zieht. Die Prophetie hat es mit einem ganz andern „Stande der Unschuld" zu thun, und mit einem andern Sündenfalle, als dem Falle Adams: mit des *Volkes* Idee und Fall. Es ist merkwürdig, daß Adam und seine Geschichte

---

[1]) Gen. II, 16—21. [2]) Gen. II, 8 ff. 16. [3]) Gen. II, 19 ff.
[4]) Gen. II, 18. 21—24.
[5]) Gen. II, 9. III, 22. 24 (vgl. den Lebensbaum des Bundeheſch, den heiligen Baum der Inder, der Assyrer, vgl. *Layard* Niniveh und Babylon S. 426). In älteren Zeiten mag auch das „ewige Leben der Elohim" an den Lebensbaum geknüpft gedacht sein (Ambrosia). Der Baum erscheint Gen. II. III natürlich wie ein wirklicher Baum mit Naturwirkungen. Aber die Bäume dieses Gartens wachsen auf dem Boden des religiösen Gedankens.

Digitized by Google

nirgends, wie die Abrahams, Jaqobs, Noachs, in der späteren Literatur erwähnt wird. Hiob XXXI, 33 heißt es nicht: „wenn ich wie Adam meine Sünde verbarg", denn das ist doch gewiß nicht bezeichnend für das Thun Adams nach der Erzählung der Genesis, sondern „wenn ich nach Menschenweise meine Sünde verheimlichte" [1]). Hosea VI, 7 wäre, wenn der Text überhaupt richtig ist, wie aus IV, 4. V, 10 deutlich hervorgeht, zu übersetzen: „sie sind wie Menschen, die den Bund brechen", d. h. ganz unzuverlässige, lügnerische Menschen. B. Jesajah XLIII, 27 endlich ist der „erste Vater Israels", der „schon gesündigt hat", nach dem Zusammenhange nicht Adam; denn es handelt sich um Israel in seinem Unterschiede von den andern Völkern. Vielmehr ist Jaqob-Israel gemeint, der eigentliche Ahnherr und das treue Vorbild des Volkes [2]). Erst die Apokryphen gehen in schriftgelehrter Weise auf den Fall Adams zurück [3]).

Bei A (D.) aber folgen sich ohne Erwähnung eines Sündenfalls die Schöpfung nach Gottes Bilde, der Segen über die Menschheit, die Fortpflanzung durch Seth bis Noach und die Entartung des Geschlechts mit Ausnahme von Henoch und Noach [4]). Von einer verlornen Herrlichkeit der ersten Menschen ist keine Rede. Wohl heißt es, daß der Mensch gut, ja sehr gut geschaffen war, wie alles Geschaffne [5]). Aber damit wird er doch nur, wie die andre Creatur, als Naturwesen für gut, d. h. dem Schöpferwillen Gottes entsprechend, erklärt, also für ausgestattet mit allen diesem Geschöpfe nöthigen Anlagen des Leibes und Geistes. Ob er auch als sittliches Wesen gut war, davon sagt die Erzählung Nichts und kann Nichts davon sagen. Die Schöpfung kann als solche weder etwas sittlich Gutes, noch etwas sittlich Schlechtes hervorrufen; beides kann erst aus Freiheit werden. Sie kann nur die sittliche Indifferenz setzen, das noch nicht gut und noch nicht böse sein, die Unschuld.

So belehrt uns das A. T. nicht über die Geschichte der ersten Menschen, wohl aber über die Schöpfungsanlage der Menschheit. Der Mensch soll das Leben der Elohim auf dem natürlich sinnlichen Boden des Irdischen abbilden, also sich zu persönlichem, geistigem Sein erheben. Er soll religiöse Gemeinschaft mit Gott haben, der

[1]) Vgl. Ps. XVII, 4 לִבְנֵי אָדָם „nach Menschenthum".
[2]) Vgl. Hos. XII, 4 ff. Jerj. IX, 3. [3]) Sap Sal. II, 23 ff.
[4]) Gen. I, 26 ff. VI, 11 ff. [5]) Gen. I, 31.

Digitized by Google

sich persönlich zu ihm wendet[1]). Die rechten Menschen wandeln mit Gott[2]), d. h. ihr Leben wird gleichsam von der beständig gefühlten göttlichen Gegenwart getragen. Ohne Sittlichkeit und Religion giebt es kein rechtes Menschenleben. Darauf ruht ja die ganze Religion des A. T. Daneben gehört zur Idee des Menschen die rechte Familiengemeinschaft und die Beherrschung der Erde. Gott schafft die Menschen als „Mann und Weib" und legt den Segen der Fruchtbarkeit auf die Ehe als Ehe eines Mannes mit einem Weibe[3]). Und der Mensch soll in Wissen und Wollen den mütterlichen Boden der Erde nebst ihren Geschöpfen sich zu eigen machen und sie zu Organen seines höheren Lebens gestalten.

4) Vom Anfange an erscheint das ewige Leben im A. T. unzertrennlich mit der vollkommnen Erscheinung der Menschheit verbunden. Schon in dem alten Fragmente Gen. VI, 1—3 wird vorausgesetzt, daß die Menschheit ohne die falsche Verletzung ihrer Grenzen den Geist Gottes als einen „für ewig waltenden" in sich getragen hätte, d. h. daß die Menschheit ihrer wahren Idee nach eine unsterbliche ist. Bei B (J.) haben wir die Vorstellung gefunden, daß mit dem Verbleiben im Garten Edens, also in Gottesgemeinschaft, auch ewiges Leben der Menschheit zu Gebote gestanden hätte. Derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn Elias ohne zu sterben von Gott in seine himmlische Wohnung erhoben wird[4]). Und noch bei A (Q.) finden wir diesen Glauben ausgedrückt, wenn er nach der uralten Anschauung der Volkssage erzählt, daß Henoch, weil er „mit Gott wandelte" von diesem Gott hinweggenommen sei[5]). Denn das kann nicht heißen sollen, daß er durch einen frühzeitigen Tod weggerafft wurde. Das wäre nach der allgemeinen Anschauung des A. T.'s kein Lohn, sondern eine Strafe. Vielmehr wird Henoch ohne Tod in die Gemeinschaft Gottes erhoben gedacht.

In dem Spruchbuche und in manchen Liedern ist diese Verbindung von Gottesgemeinschaft und ewigem Leben sehr stark ausgesprochen. Aber schwerlich haben wir in solchen Fällen einen wirklichen Glauben an Unsterblichkeit, sondern wohl nur den Ausdruck

---

[1]) Gen. I, 28 ff. [2]) Gen. V, 22. VI, 9 (התהלך את). Etwas anders — התהלך לפני wandeln wie vor dem heiligen Auge Gottes, also seinem Urtheile sich unterstellend. [3]) Gen. I, 27 f. V, 1.

[4]) 2 Reg. II, 1—12. Allerdings zeigt schon V. 16 eine gewisse Unsicherheit der Erzählung. Die Chronik verschweigt alle diese Dinge.

[5]) Gen. V, 21—24 (לקח אתו אלהים) ob aus C (E.)? Das chaldäische Epos erzählt Aehnliches von dem Helden seiner Fluthsage.

Digitized by Google

frohen unmittelbar religiösen Lebensgefühls. So heißt es Prov. XII, 28 „der Gerechtigkeit Weg ist Nichttod“, und XIV, 32 „Zuversicht hat der Gerechte in seinem Tode“ [1]). Aber solche Worte, so entschieden sie klingen, werden doch durch die sonstige Sprachweise des Buches stark beschränkt. Ganz ähnliche Ausdrücke wollen zweifellos nur sagen, daß der Tod als Gericht, als Schickung, in gegebenen Fällen durch Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die Gottes Zorn entwaffnen, vermieden werden kann [2]). Und so wird man nicht zu weitgehende Schlüsse ziehen dürfen. In den Psalmen aber ist der Gedanke an das Nichtsterben Israels, nicht der an Unsterblichkeit des Einzelnen, durchaus vorherrschend, so daß man auch in zweifelhaften Fällen zur Vorsicht verpflichtet ist. Auch Ps. XVI und XVII ändern an diesem Urtheile Nichts.

Der Sänger von Ps. XVI schildert in den ersten vier Versen seine Stellung zu Gott und zu den Parteien auf Erden. Zu Gott steht er als zu seinem höchsten Gut. Zu den Parteien auf Erden steht er so, daß er „von den Heiligen, die im Lande“, spricht: „sie sind die Edlen, an denen all' mein Wohlgefallen“ [3]), und daß er im schroffen Gegensatze dazu ausruft „viel seien derer Schmerzen die andre (Götter) umwerben; ich will ihre (der Götter) Spendopfer nicht ausgießen (weniger als Blut), und nicht ihre Namen auf meine Lippen nehmen“. In den folgenden vier Versen betheuert er von ganzem Herzen, daß diese von ihm erwählte Stellung, und was daraus folgt, sich ihm als das Wünschenswertheste, als das Lieblichste erprobt hat, was seine Seele empfangen konnte, so daß er Gott und seiner eignen Einsicht für diese Wahl dankt. Aus diesem Gefühle der Befriedigung, Freude und Sicherheit erhebt sich nun der Schluß in drei Versen: „Drum freut sich mein Herz, jauchzt meine Seele, auch mein Leib ruht in Sicherheit. Denn nicht überlässest Du der Hölle meine Seele, nicht lässest Du Deine(n) Lieben die Grube sehen. Du thust mir kund des Lebens Weg, Freudenfülle vor Deinem Angesicht, Wonne in Deiner Rechten immerdar“. Der Sänger als Gottes Freund fühlt sich sicher, daß Gott ihn dem Tode nicht preis-

[1]) Vgl. XI, 7. [2]) Prov. X, 11. XI, 4. 19. 28. XIII, 12. 14. XV, 24. XVI, 22 ꝛc. vgl. Ps. XXI, 5. 7.

[3]) Der mas. Text bedarf jedenfalls der Aenderung (הם . ה und אדירים). Wenn man mit den LXX liest: „An den Heiligen, die im Lande sind, handelt J. herrlich, all' sein Wohlgefallen hat er an ihnen“, wird man das Lied gradezu als ein Lied der frommen Gemeine aufzufassen haben. Dann handelt es sich nur um Israels ewiges Leben.

Digitized by Google

geben wird, daß er sich vielmehr ungestört und ungetrübt des Glückes freuen darf, das in der Gemeinschaft mit Gott liegt, und von Gott den Seinen gespendet wird[1]). Also ist von Auferstehung und von jenseitigem Leben nicht die Rede. Die Freude „vor Gottes Angesicht" ist die irdische Freude der Frommen in Gottes Gemeinschaft. Nicht zur Rechten Gottes hofft der Sänger[2]) sich zu freuen, sondern er glaubt, daß Gott in seiner Rechten (nämlich um sie ihm zu geben) Freude und Glück halte. Der Ausdruck „für immer" schließt ein normales Ende hier wie so oft in der Dichtersprache nicht aus[3]). Und daß von einer wunderbaren völligen Bewahrung vor dem Tode die Rede nicht sein kann, zeigt schon die Allgemeinheit des Ausdrucks „Du lässest Deine(n) Lieben die Grube nicht sehen" d. h. nicht sterben. Die Worte sind nur ein Zeugniß für die in der Gottesgemeinschaft liegende Sicherheit der Gemeine vor Tod und Gericht. Aber ihr Gesammteindruck bezeugt, daß die Gottesgemeinschaft auch das Bewußtsein der Erhabenheit über den Tod giebt, und daß die Frommen Leben und Gottesgemeinschaft nicht von einander trennen können.

In Psalm XVII könnte man eher die Hoffnung auf Auferstehung finden. Auch dann freilich würde es sich nicht um ein dem Tode nicht unterworfenes Leben, sondern um die Hoffnung auf eine Wiederherstellung des Lebens durch einstige Aufhebung des Todes handeln, also um einen Glauben, der erst bei der alttestamentlichen Hoffnung behandelt werden könnte. Aber mir erscheint diese Auslegung unzulässig. In den ersten fünf Versen des Liedes betet der Sänger „hilf mir nach meiner Unschuld"[4]). In den folgenden sieben Versen setzt er hinzu „rette mich nach Deiner Gerechtigkeit vor den blutgierigen Feinden, die das Aergste vorhaben", und indem er so die Gehässigkeit der Gegner frisch in seinem Gedächtnisse erneuert hat, schließt er: „erhebe Dich Gott, tritt ihm

---

[1]) Ps. XI, 7. [2]) Die Stellen, wo das ב scheinbar ähnlich steht, zeigen sich entweder von einem Verbum abhängig, welches das ב fordert, wie Ps. XVII, 7. Jes. XLV, 1. LXII, 8. Ezech. XXI, 27, oder haben ebenfalls die Bedeutung „mit der Rechten", „in der Rechten" Gen. XLVIII, 13. Jud. XVI, 29.

[3]) נצח, עד und עולם in dieser Bedeutung Ps. XXI, 5. XXII, 27. XLI, 13. LXI, 5. 1 Sam. I, 22. XIII, 13. 1 Reg. I, 31 ꝛc.

[4]) „Hast Du mein Herz erprobt, heimgesucht Nachts, mich geläutert, Du findest Nichts. Bei meinem Sinnen ging mein Mund vorüber nicht nach Menschenthun. Durch Deiner Lippen Wort hab' ich gehütet mich vor Räuberpfaden."

Digitized by Google

entgegen, wirf ihn nieder! Rette mich vor dem Frevler durch Dein Schwert, — vor Leuten, durch Deine Hand o Gott, vor Leuten, deren Theil am Leben ohne Dauer, — und Du wirst mit Deinem Aufgesparten (Zorn) füllen ihren Leib, satt werden die Kinder, und lassen ihr Uebriges ihren Söhnen. Ich, ich, in Gerechtigkeit schaue Dein Antlitz, erwach' ich, sättige ich mich an Deiner Gestalt" [1]). Der Gerechte sieht in Gerechtigkeit, die ja allein solches Sehen ermöglicht, Gottes Antlitz, d. h. hat Zugang zu Gott, Gnadengemeinschaft mit ihm [2]). Dieser Gedanke schließt durchaus nicht etwas Jenseitiges ein. Er zeugt nur im Gegensatze zu dem Sturze der Frevler von der Gewißheit, im „Lande des Lebens" Gottes Gnade zu genießen. Und das „Erwachen" kann hier am wenigsten das Erwachen aus dem Todesschlummer bedeuten. Denn wo das Wort sich auf ein Erwachen aus dem Todesschlafe beziehen soll [3]), da muß der Tod ausdrücklich als ein Schlaf bezeichnet sein. Und der Sänger hofft ja, vor dem ihm gedrohten Tode gerettet zu werden, denkt also gar nicht an das Eintreten desselben. Sein Gebet würde durch das Betonen der Auferstehungshoffnung leer und gegenstandslos [4]). Uebrigens wird das Erwachen auch kaum von dem Erwachen aus der „Nacht des Grauens" oder „aus dem einzelnen Schlummer, dem grade damals der Sänger sich hingab", zu verstehen seien. Am ersten

---

[1]) חֵלֶד heißt allerdings Dauer, Zeitdauer, dann Welt als Inhalt der Zeit (Ps. XXXIX, 6. XLIX, 2. LXXXIX, 48. Hiob XI, 17). Aber Leute von der Welt, im Gegensatze zu der Ewigkeit, kann מִתִּים מֵחֶלֶד nie ohne nähere Erläuterung bezeichnen, abgesehen davon, daß Jeder מִתֵי חֶלֶד erwarten würde. Leute von der Welt sind alle „Menschenkinder". Und diese Frevler müßten als Menschen bezeichnet sein, deren „Theil im Leben"; חַיִּים aber ist im A. T. nie das flüchtige Sinnenleben, sondern gerade das intensive, dessen Bedeutung „ewiges Leben" ist. Leute „deren Theil am Leben" wären so viel wie τέκνα τῆς ζωῆς, aber nie „Weltkinder". Und wenn es wirklich hieße „mit Deinem Aufbewahrten, d. i. Gut, füllst Du ihren Leib; sie sind satt an Kindern, lassen ihr Uebriges ihren Buben", so wäre das ein Glück vollster Größe und Dauer, das wenn es bei einem Frevler vorkommt, als schwerstes Räthsel vor dem Auge des Frommen steht (Hiob XXI, 6 ff. Mal. III, 14 ff.). Als Bezeichnung für „flüchtiges Erdenglück" hätte kein alttestamentlicher Frommer diese Ausdrücke gewählt. Auch fordert der Contrast mit V. 15, daß V. 13 und V. 14 von einem traurigen Loose verstanden werden. Das Aufgesparte Gottes ist also wohl seine Strafe (Hiob XXI, 19. vgl. XXIV, 1), von der noch Kinder und Enkel des Frevlers genug haben werden. „Den Leib füllen" bedeutet „sie müssen es herunterschlingen" Hiob XX, 23. Uebrigens hat man den Eindruck, daß der Text in einem Grade verdorben ist, der jede sichre Auslegung unmöglich macht.

[2]) Für den Ausdruck z. B. Gen. XLIII, 5.

[3]) 2 Reg. IV, 31. Hiob XIV, 12. Jerj. LI, 39. 57.

[4]) Vgl. vorz. V. 7. 8. 9. 13. 14.

Digitized by Google

wird es heißen „an jedem neuen Morgen" werde ich Gottes Gestalt sehen; er wird mir als Helfer erscheinen[1]).

Das Böse.

J. C. Matthes Oorsprong en gevolgen der Zonde volgens het O. T. (Theol. Tijdschr. 24. 3. 1. 1890.)

Capitel 32.

Das Böse außerhalb der Menschheit.

1) Die älteren Stücke des Alten Testamentes sprechen nirgends von einem übermenschlichen bösen Wesen, als dem persönlichen Urheber der menschlichen Sünde und des Uebels in der Menschheit. Zwar erwähnt das alte Fragment Gen. VI, 1—3 Elohimwesen, deren Thun die Menschheit in einen Widerspruch mit dem Willen Gottes setzt. Aber ihr Handeln selbst erscheint in dieser Erzählung noch durchaus nicht als ein böses, wie es die spätere Theosophie aufgefaßt hat. Was von den Göttersöhnen erzählt wird, läßt sie nur als übermächtige, nicht einmal als „sündige" Wesen erscheinen. Am wenigsten erscheinen sie als Träger eines Sündenprincips. Es herrscht in der kleinen Erzählung durchaus die Naturanschauung vor. Ein sittlicher Maaßstab wird an das Thun der Elohim überhaupt nicht gelegt. Sie sind eben „Naturgeister", aus der alten Mythologie verblaßt.

Wohl wirkt der Geist Gottes auch Böses, Uebel, aber doch nur, weil alle geistige Wirkung, mag sie nun von dem Einzelnen als Förderung oder als Störung empfunden werden, auf Gott zurückgeführt wird[2]). Ja selbst wenn eine solche Wirkung, z. B. Täuschung, in „einem Geiste" personificirt gedacht wird[3]), ist er darum noch durchaus nicht ein böser Geist, sondern er bringt eine einzelne Seite des Willens Gottes dienend zum Ausdruck. Er gehört zu

[1]) Das wäre etwa im Sinne eines prophetischen Gesichtes die Bedeutung von תמונה, poetisch mit „Dein Antlitz sehen" abwechselnd (vgl. Ps. XI, 7). Der Text ist schwerlich unversehrt. Aber es ist weniger wahrscheinlich, daß אמונתך zu lesen, als daß nach LXX (vgl. Num. XII, 8) das בהקיץ aus einem בחזיח oder dgl. verderbt ist. (Ich werde satt werden, indem ich Dein Angesicht, Deine Herrlichkeit, sehe.)

[2]) Jud. IX, 23. 1 Sam. XVI, 14. 23. XVIII, 10. XIX, 9 (XXVI, 19).

[3]) 1 Reg. XXII, 19 ff.

Digitized by Google

dem Heere des Himmels, das den Thron Gottes umsteht, und wird nur, um das göttliche Strafurtheil zu vollstrecken, zu einem Geiste der Täuschung. Ebenso erscheinen natürlich Gottes Boten in allen Zeiten des A. T. oft auch als Werkzeuge seiner vernichtenden, richtenden und tödtenden Thätigkeit[1]). Aber deßhalb sollen sie ebenso wenig böse sein, wie Gott es ist, der belebt und tödtet, verzeiht und verurtheilt, versucht und „reizt“[2]). Ein sittlicher Maaßstab wird an diese Wesen ganz ebenso wenig angelegt, wie etwa in menschlichen Verhältnissen an Beamte, die eine unerfreuliche aber gerechte und nothwendige Seite der Staatsthätigkeit zu versehen haben. Eine Umwandlung der Nachbargötter in Dämonen, wie sie später vorkommt[3]), läßt sich vor dem Exile nicht nachweisen. Lev. XVII, 7 gehört erst den jüngsten Schichten der Thora an, und überdies sind die Seʿirim[4]), von denen dort die Rede ist, nicht böse Wesen, sondern nach V. 8 ff. eher „eine Art von Satyrn, denen man auf freiem Felde einen Opferantheil zu geben pflegte“, und fallen sicher dem bunten Gebiete der Volksphantasie, nicht der alttestamentlichen Religion zu. Und ebenso können wir die Gestalt des ʿAzazel im Ritus des Versöhnungstages bei A (D.) nicht als Spur einer Vorstellung von einem außermenschlichen Bösen in der Urzeit Israels benutzen. Allerdings muß unter diesem Namen ein Machtwesen verstanden sein, dem das eine der Sündopferthiere, beladen mit der aus Israel nun entfernten Schuld, zugeschickt wird, zum sinnlichen Zeichen, daß es keine Schuld mehr in Israel giebt. Und dieses Machtwesen wird als ein dem Gott Israels entgegengesetztes gedacht sein. Aber nicht als ein sittlich böses Wesen, das die Sünde verursacht und liebt, als ein Satan im neujüdischen Sinne. Selbst wenn wir den möglichst weitgehenden Sinn in die Worte legen, so handelt es sich immer nur um einen Kakodämon im Sinne der alten Zeit, d. h. nicht um einen ethisch

---

[1]) Exod. XII, 23 (משחית). (vgl. Gen. XIX, 22 f. 2 Sam. XXIV, 16. 2 Reg. XIX, 35.) Prov. XVI, 14 (מלאכי מות). XVII, 11 (אכזרי). 2 Chr. XX, 22 (מארבים). Psalm LXXVIII, 49 ist רעים nach Jerj. XXIV, 2 (Fem.) allerdings wohl „Engel von den Bösen“ zu übersetzen (Del.), nicht Engel des Unheils. Aber von sittlich bösen Engeln ist auf keinen Fall die Rede.

[2]) 2 Sam. XXIV, 1 ff. (Gen. XXII).

[3]) Vgl. die Umwandlung des Philistäergottes בעל־זבוב 2 Reg. I, 2 in den *Βεελζεβοὺλ* Matth. XII, 24. 27.

[4]) שעירים. Sie gehören vielleicht ursprünglich zu dem „Göttern ohne Religionsgemeine“ (Dshins, Dämonen), die aus uralten, wohl totemistischen, Anschauungen in der Volksphantasie blieben, wenn auch die Culturreligionen sie eigentlich heimathlos gemacht hatten (R. Smith I. 115. 123).

Digitized by Google

Bösen, sondern einen Schadenden, Verderblichen. Außerhalb des heiligen Lagerkreises, wo kein Bund mit dem wahren Gott ist, wo die heilige Gemeinschaft ihr Ende hat, waltet ein unreines, von Israels Heiligthümern ausgestoßenes Wesen in einer Welt, die keine Versöhnung und Reinigung hat. Aber doch nur in dem Sinne, daß diese Welt als von den Segnungen des Bundes ausgeschlossen, und diese Macht als eine unreine empfunden wird. Außerdem aber gehört die Stelle als Eigenthum von A (Q.) wahrscheinlich überhaupt erst einer späten Entwicklung an und ist jedenfalls außer Zusammenhang mit der eigentlichen Religion des A. T.

Die einzige Stelle aus alter Zeit, wo ein außermenschliches Böses als verkörpertes Princip der Versuchung und des Aergernisses für die Menschen erscheint, ist die Erzählung vom Ursprunge der Sünde in der Menschheit bei B (J.) (Gen. III). Wer freilich diese Erzählung als Aussage über wirklich geschehene Dinge faßt, der hat nicht das mindeste Recht, hier von einem Sündenprincipe oder gar von einem Teufel zu reden. Am allerwenigsten darf er den in sich widersinnigen Gedanken eines in dem Thiere wirkenden bösen Geistes (?) vorbringen. Für ihn muß die ganze Erzählung in den Grenzen der Naturgeschichte verlaufen. Die Schlange darf ihm nichts Anderes sein, als was sie nach den Worten sein soll, ein Thier des Feldes, das Gott der Herr schuf. Und die spätere Strafe beschränkt sich ja ebenfalls durchaus auf das natürliche Leben dieses Thieres als eines Thieres [1]).

Anders, wenn wir die Erzählung als religiösen Mythus fassen. Dann ist die Schlange (so wie sie von jeher war, nicht erst in Folge eines derartigen Vorgangs wurde), ein sich von selbst darbietendes, mit dem Gedanken zugleich entstandenes Bild für die dem Menschen entgegentretende Versuchungsmacht, ein Bild nicht willkürlich gewählt wie in der Allegorie, sondern unmittelbar mit der Idee geboren. Es liegt nahe, hier gradezu Nachwirkungen des uralten Mythus von der Wolkenschlange anzunehmen, die das Licht und die lebenbringende Feuchtigkeit gebunden hält und bei den Persern zum Symbol des Bösen verdichtet ist. Aber es ist nicht nöthig, an eine unmittelbare Einwirkung dieser besonderen Vorstellung zu denken. Die Schlange „an der Alles sprichwörtlich ist“ [2]) mit ihrem unwillkürlich fesselnden

[1]) Gen. III, 1. 14. [2]) Herder Geist der ebräischen Poesie I, 149 ff. Auch Mich. VII, 17 ist sie das Bild des Verächtlichen, dem gesunden Sinne Widerwärtigen.

Digitized by Google

Blick, der schillernden Haut, dem kriechenden und doch unheimlich blitzartig schnellen Gange, dem giftigen Zahn, ist an sich ein natürliches Bild für die dem Menschen feindliche, ihn berückende Macht. Sie ist ja überall in die religiöse Bilderwelt verwebt[1]). Etwas Dämonisches sehen die meisten Völker in ihr, sei es etwas eigentlich Göttliches oder etwas Verderbliches. In den Demeter-Mysterien ist die Schlange Verführerin wie in der persischen Mythologie. Sie ist bei den Griechen[2]) wie bei den Phönikern „das feurigste und geistigste aller Thiere", von den Kretern „göttlich" genannt, Symbol der geistigen Kraft und der höchsten Weisheit, Orakel gebend. Bei den Römern ist sie die Verkörperung des Genius. Und bis in die Urreligionen Afrikas und Amerikas reicht dieser Gedanke. So nehmen wir an, daß der Erzähler mit der Schlange symbolisch eine verführende Macht bezeichnen wollte, wie das in der nachcanonischen Zeit des Judenthums als selbstverständlich angesehen ward[3]).

Dann aber ist jedenfalls nicht von einem persönlichen bösen Einzelwesen die Rede. Symbole verkörpern wohl eine Macht oder ein Princip, aber nicht ein Individuum. Am wenigsten handelt es sich um ein böse gewordenes Wesen. Die Schlange gehört zu den von Gott dem Herrn geschaffenen Thieren und ist nur klüger als die andern. Das Ganze löst sich ebenso einfach als religiös fruchtbar, wenn wir in der Schlange die Macht der Verführung verkörpert denken, wie sie der Menschheit abgesehen von ihren erfahrungsmäßig vorliegenden Trübungen entgegentreten muß. Das animalische Leben als von Selbstheit und Sinnlichkeit bestimmt, ist als solches von Gott gesetzt und gewollt, also gut. Ja es ist die höchste Ausprägung der creatürlichen Seinsweise, ohne die keine Sonderexistenz und keine Entfaltung möglich ist. Sobald aber dieses Leben als Princip dem Menschen entgegentritt, der zu persönlich geistigem Leben geschaffen ist, muß es ihm zum Versuchungsprincipe werden. Es muß dem Menschen entgegentreten. Denn, aus dem animalischen Leben erwachsend, muß er die Stimme des animalischen Triebes vernehmen, die ihn aufreizt gegen die sittliche Ordnung des Gehorsams und des Maaßes

[1]) Vgl. z. B. Nöldeke Die Schlange nach arabischem Volksglauben (Zeitschr. für Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal 1860. I, 412 ff.). Baudissin Studien zur semitischen Religionsgeschichte Heft 1. Abth. 4 (Symbolik der Schlange). [2]) Vgl. Welcker a. a. O. I, 63. Porphyrius bei Eusebius Praep. ev. ed. Dind. I, 50. Philo Fragm. 9.

[3]) Sap. Sal. II, 24. Apoc. Joh. XX, 2.

Digitized by Google

im Genuß, in der seine gottgewollte Lebensentwicklung beruht. So wird dieser Trieb des Fleisches, des animalischen Lebens, der von Gott gesetzt und innerhalb der unpersönlichen Creatur gut ist, mit Nothwendigkeit dem Menschen zum Versuchungsprincipe. Er macht dem Menschen die ihm gesetzte Schranke des Genusses als lästige Hemmung der Ichheit und als schwer empfundene Entbehrung verhaßt. Er stellt ihm die Grenzen, die Gott ihm zieht, als Ergebnisse des Neides und der Mißgunst Gottes gegenüber einer vollen und befriedigten Entwicklung des Menschen dar. Er läßt das vorübergehende niedere Gut als das Höchste erscheinen und giebt ihm als verbotenem einen Reiz, den es an sich nicht haben würde[1]). So ist auch hier von einem persönlichen gottfeindlichen, sittlich bösen Machtwesen keine Rede. Das Princip des sinnlich-selbstsüchtigen, d. h. animalischen Lebens, wie es mit Nothwendigkeit dem Menschen zum Aergerniß und zur Versuchung werden muß, wie es ihn mit Gott und seinem Gesetze entzweien will und durch den an Gottes Wahrheit haftenden Schein der Lüge ihn über sein wahres Ziel und sein bleibendes Glück täuscht, ist hier in unvergleichlicher Weise in der Schlange verkörpert, die in Eden weilt, und als ein von Gott geschaffenes animalisches Wesen nicht gefallen oder böse ist, aber dem Menschen zur lügnerisch listigen Verführerin wird.

2) Stärker tritt uns ohne Zweifel der Gedanke an außermenschliche Gewalten, die dem Heile und dem Gottesreiche widerstreben, seit dem Exile entgegen. Die Götter der Heidenwelt beginnen zu schädlichen, dem Heile und der Herrschaft Gottes entgegenstehenden Mächten zu werden[2]). Wenn der nachexilische Prophet von einem Gerichte über das Heer des Himmels redet[3]), muß er die Gestirne als Schutzgötter der feindlichen Reiche im ohnmächtigen Widerspruche gegen Gott denken. Doch liegt immer der Gegensatz nicht auf dem sittlichen, sondern auf dem Machtgebiete, und die Stelle ist eine sehr späte. Die Nachtgespenster und Spukgestalten, die aus dem Phantasiekreise der andern

---

[1]) Gen. III, 1—6 (lieblich zu sehen).

[2]) צבא. Allerdings bezeichnet Schidu schon im Assyrischen nicht die Götter im Allgemeinen, sondern dämonische Wesen. Aber in den Stellen Deut. XXXII, 17 und Ps. CVI, 37 scheinen doch Heidengötter und Dämonen ineinander zu fließen.

[3]) B. Jes. XXIV. 21 ff. Ganz verwandt ist übrigens das Gericht über die Götter Aegyptens Exod. XII, 12. vgl. Jes. XIX, 1.

Digitized by Google

orientalischen Völker auch in den jüdischen eingedrungen sind [1]), haben kein religiöses Interesse. Ihre Erwähnung, sowie der unbefangene Gebrauch mythologischer Bilder [2]) beweist nur für die Beeinflussung der Einbildungskraft des Volks durch chaldäische Elemente.

Eigentlich kommen nur zwei Stellen aus der späteren Literatur für unsre Frage wirklich in Betracht: der Prolog zum Hiob und das dritte Capitel des Sacharjah. In beiden wird eine einzelne außermenschliche Persönlichkeit erwähnt, die mit Versuchung und Uebel in engstem Zusammenhange steht, der Satan. Das Wort, das in der hebräischen Literatur auch sonst vorkommt, soll den Gedanken der Feindseligkeit ausdrücken [3]). Der Satan ist der Widersacher menschlichen Glückes und menschlicher Tugend.

Der Satan und seine Wirksamkeit gegenüber dem Frommen gehören wohl schon zu dem sagenhaften Stoffe, aus dem das Kunstwerk des Buches Hiob entwickelt ist. Wenigstens spricht dafür, daß in dem eigentlich freithätig gedichteten Theile des Buches weiter keine Rücksicht mehr auf ihn genommen wird. Unter den Gottessöhnen, die sich um den Königsthron Gottes sammeln, also seine nächsten und bevorzugten Diener sind, erscheint auch der Satan. Er steht Gott Rede; er handelt nur auf seine Erlaubniß hin, erfährt deßhalb auch keinen eigentlichen Tadel von Gott [4]). Er ist also im Dienste Gottes, in Gottes Willen und in den Kreis der göttlichen Vorsehung mit eingeschlossen. Er hat die Erde spähend nach menschlicher Sünde durchzogen. Was er thut, das thut Gott durch ihn [5]). So scheint in diesem Satan nichts Anderes, als in den schadenden und tödtenden Engeln Gottes zu liegen. Auch Gottes unheilvolle, richtende und strafende Wirkungen werden von seinen Boten ausgeführt, die darum selbst nicht weniger gut sind, und am wenigsten ein gottwidriges Sündenprincip vertreten sollen [6]).

Doch ist nach der Absicht des Dichters der Satan offenbar nicht bloß ein solcher an sich sittlich gleichgültiger Diener des richtenden Gottes, der aus Gehorsam auch Aufträge trauriger Art erfüllt. Er

---

[1]) B. Jes. XIII, 21. XXXIV, 14 (Lev. XVII, 7). Die Zijjim und Ijjim daggen sind wohl Wüstenthiere. [2]) z. B. Hiob IX, 13.

[3]) השטן. Zu dem Worte vgl. vorz. Num. XXII, 22. 32 „der Engel Gottes steht dem Bileam entgegen" לשטן, oder 1 Sam. XXIX, 4. 2 Sam. XIX, 23 (Matth. XVI, 23). 1 Reg. V, 18. XI, 14. 23. 25.

[4]) Vgl. I, 6—12. II, 1—6. [5]) I, 12. 21. II, 5. 7.

[6]) Vgl. z. B. Hiob XXXIII, 22 „die Tödtenden", oder 2 Reg. XIX, 35. Ps. LXXVIII, 49. Ezech. XXIX, 16.

Digitized by Google

steht mit seinem persönlichen Wunsche und Willen auf Seiten des Uebels und der Versuchung. Er „verleitet“ Gott, den Hiob ohne Ursache zu verderben. Er beneidet und haßt den Menschen, der ein Gegenstand göttlicher Liebe und göttlichen Vertrauens ist. Er wünscht den Glauben zu zerstören, das Band, das den Frommen an Gott schließt, versuchend zu zerreißen, damit er „Gott in das Angesicht „segne“. Uneigennützige Frömmigkeit ist ihm ein Gegenstand des Spottes [1]). Allerdings darf er dem Menschen nur deßhalb versuchend nahen, weil auch Gott der ungeprüften Frömmigkeit gegenüber die Versuchung will, wie ja auch im Paradiese nach Gottes Willen die Schlange ist. Aber während nach Gottes Heilswillen die Versuchung zur Bewährung der Treue führen soll, soll sie nach des Satans Willen den Frommen zur Verzweiflung treiben [2]). Also zweifellos wird des Satans persönliches Wesen und Wollen mit seiner schadenden und versuchenden Thätigkeit eng verbunden gedacht.

Aehnlich ist die Stelle bei Sacharjah. Im Nachtgesichte sieht der Prophet den Hohepriester, also den Vertreter der Versöhnung Israels mit Gott, im schmutzigen Gewande des Angeschuldigten vor Gott stehen, und den Satan als Ankläger neben ihm [3]). Gott weist die Anklage in heiligem Zorne zurück: „schelte Dich Gott Satan, ist nicht dieser ein aus dem Feuer geretteter Brand?“ Wenn der Anklage Raum gegeben würde, so müßten ja Gottes neu hergestellte Gnade und die eben wieder verwirklichte Heilsstellung Israels zu Schanden werden. Also auch hier ist der Satan einer der Gottesdiener; aber er möchte im Gegensatze zu der göttlichen Liebe und Gnade die Heilsgemeinschaft Israels mit Gott zu nichte machen. Er stützt sich auf den Widerspruch des göttlichen Wesens gegen die menschliche Sünde und auf die Schwäche, Sünde und Versuchbarkeit der Creatur. Er will sie dem Gerichte Gottes hingeben, damit sie ohne Gnade verworfen werde.

In beiden Stellen ist der Satan jedenfalls nicht ein Gott entgegengesetztes, dualistisch ihm ebenbürtig gedachtes Wesen. Ja eigentlich handelt er nicht einmal gegen den Willen Gottes oder versucht ihn zu bestreiten. Er ist zunächst „nur ein eigenthümliches Bild aus der Engellehre jener Zeit“ (Baumg.-Cruſ.). Am wenigsten ist er ein gefallenes, in Widerspruch mit ursprünglicher Gotteinheit

[1]) I, 9 ff. II, 3 ff. [2]) I, 12. II, 6.
[3]) Vgl. die Redensart Pſ. CIX, 6 „der Satan stehe zu seiner Rechten“.

Digitized by Google

gerathenes Wesen. Auch ist nicht zu vergessen, daß beide Stellen durchaus dichterisch gehalten sind und keine Lehre über einen Satan zu geben beabsichtigen. Es ist nicht so ganz unrichtig, wenn man an den Ankläger an asiatischen Königshöfen erinnert hat, wie ja auch zwei Stellen aus Ezechiel von den „die Schuld in das Gedächtniß Rufenden" reden [1]). Jedenfalls aber zeigen diese Stellen, daß man die versuchende, schadende und tödtende Thätigkeit, die innerhalb der göttlichen Regierung nöthig und im letzten Grunde gut ist, von Gott *abzusondern* und auf ein besonderes ihm dienendes Machtwesen zu übertragen liebte, das man *auch persönlich zu solchem Amte passend* und es gern betreibend dachte. Ueber die Natur dieses Wesens, seine Entstehung und seine persönliche Stellung zu Gott reflectirte man nicht weiter, da es nur auf seine Amtsthätigkeit ankam. Die Chronik geht in dieser Richtung noch weiter. In ihrer Erzählung verleitet nicht mehr Gott selbst den David zürnend zu der Zählung des Volkes, sondern der Satan verführt David dazu [2]). Und während im Hiob und bei Sacharjah der Name Satan immer mit dem Artikel steht, kommt er in der Chronik wie ein Eigenname ohne Artikel vor.

3) Wie der Lehre von den Engeln einestheils die Elohimwesen der alten Naturreligion zu Grunde liegen, anderntheils der Gedanke der göttlichen Offenbarung und im weiteren Sinne der göttlichen Vorsehung in ihr Ausdruck findet, so weist auch die Vorstellung von „bösen Machtwesen" auf zwei verschiedene Quellen hin. *Einerseits* scheint auch *hier der Rest der Naturreligion durch*. Israel redete von Elohimsöhnen, die als Naturgeister ohne sittlichen Charakter schädigend in die Menschheit eingreifen. Je mehr das Volk mit den innerasiatischen Culturreligionen in Berührung kam, desto mehr drangen in den Gesichtskreis des Volkes die unheimlichen Spukgestalten und κακοδαίμονες der Nachbarvölker ein, und desto mehr wurden auch die himmlischen Heerschaaren, die man in Chaldäa verehrte, als Schutzgötter der Heiden, zu Feinden Jahves und darum zu Gegenständen des göttlichen Gerichtes. Und draußen in der Wüste außerhalb des heiligen Landes dachte man unheimliche, unreine Machtwesen. Diese Gedankenreihe ist völlig ohne religiöse Bedeutung.

---

[1]) מזכירי־עון Ezech. XXI, 28. XXIX, 16. vgl. B. Jes. LXII, 6.
[2]) 1 Chron. XXI, 1 ff. vgl. 2 Sam. XXIV, 1 ff. vgl. Ps. CIX, 6 (Seirim 2 Chr. XI, 15).

Digitized by Google

Andrerseits aber ging man von dem Gedanken der göttlichen Vorsehung aus, und dachte als Vollstrecker derselben in besonderen Fällen „Geister", „Engel", „Gottessöhne", in denen Gott wirkt. Auch wo sie täuschen, versuchen, schädigen, tödten, ist es Gott, der durch sie handelt. Sie sind seine Boten und Vollstrecker seines Willens, also weder ihm feindlich, noch als gefallene Wesen gedacht. Aber eins der Elohimwesen erscheint mehr und mehr in besonderer Weise als Vollstrecker dieser Seite des Willens Gottes, als „Befeinder" „Satan" gegenüber den Menschen. Es verbindet sich mit seiner Gestalt die Vorstellung von einer innern Uebereinstimmung mit seinem Amte, von Freude an der Befeindung und Versuchung der Menschen und von Haß gegen das Gottesreich und die Gnade Gottes, vor Allem gegen Israel und die Träger der Versöhnung. Dabei mag der Einfluß des persischen Dualismus mit gewirkt haben. Man trennte solche Wirkungen der göttlichen Vorsehung mehr und mehr von Gottes Persönlichkeit ab, die zu erhaben und rein gedacht ward, um ihr in der Weise der alten Zeit auch Unerfreuliches zuzutrauen, und übertrug sie auf dieses Wesen, das dadurch gewissermaaßen zum Vertreter der Versuchung und des Unheils ward. Aber von einer Feindschaft gegen Gott, von einem gefallnen Engel, von einer persönlichen Verkörperung des „Bösen" ist im ganzen A. T. nicht die Rede.

Der großartige religiös-bedeutsame Gedanke, der in der Paradiesesschlange bei B (J.) hervortritt, der Gedanke an die Weltmacht des animalischen Princips, das zugleich das Princip des Todes ist, hat im A. T. keine weitere Durchführung erfahren. Erst bei Paulus in seiner Lehre von der σάρξ und von der ἁμαρτία Röm. VII und in der johanneischen Lehre vom κόσμος und ἄρχων τοῦ κόσμου ist er zur Entfaltung gekommen. In der apokryphischen Literatur hat sich nach der Richtung der Zeit die Dämonenlehre immer stärker ausgebildet. Das Buch Tobit hat in dieser Beziehung ganz den Character der orientalischen Legende. Ein Dämon Asmodi, der die Braut des Tobias liebt und ihre Männer tödtet, wird durch den Geruch der Leber und des Herzens eines Fisches in das äußerste Aegypten vertrieben und dort von Raphael gebunden [1]). Das Buch Henoch erwähnt Namen der bösen Engelfürsten [2]) und spricht von

[1]) Tob. III, 8. VI, 7. 14 ff. VIII, 1 ff.
[2]) XIX. LXIX, 2 ff.

Digitized by Google

den Wächtern und von Naturgeistern [1]). Die Stelle Gen. VI, 1—3 wird zum Ausgangspunkte einer ausgebildeten Theosophie gemacht [2]). Das Buch erzählt von Engeln, die, mit den Sternen zusammengestellt, die Strafe ewigen Gefängnisses erdulden, weil sie ihre Bahn nicht gehalten haben [3]). Der Satan wird von dem Heere der gefallnen Engel noch unterschieden als gottfeindliche Macht [4]). Aehnlich ist es offenbar in der ganzen religiösen Volksphantasie des späteren Judenthums [5]).

Capitel 33.

Erscheinung und Namen der Sünde in Israel.

1) In den ältesten Stücken des A. T. tritt uns fast ohne Ausnahme die Sünde nur als Ungehorsam gegen die Ordnungen des religiösen und bürgerlichen Lebens in Israel und als Verletzung der in diesem Volke geltenden guten Sitte entgegen. Wo derartiges nicht vorliegt, haben die Israeliten schwerlich ein Bewußtsein von Sünde gehabt. Als Sünder werden die Menschen bezeichnet, die thun, was „in Israel nicht gethan wird", d. h. in einem solchen Gottesvolke nicht vorkommen sollte [6]), die „eine Thorheit in Israel thun" [7]). Sie heißen „Nichtsnutzige" [8]). Ihr Thun als Verletzung dessen, was auf bürgerlichem Gebiete für billig und anständig gilt, heißt Chamas [9]). Daneben beweisen die alten heiligen Sitten über Reinigung und Sühnung, daß man das Gebiet der (sittlichen) Sünde von dem der (physischen) Mangelhaftigkeit und Unreinheit keineswegs

[1]) I, 5. X, 7. XV, 2 ff. LXV, 6. Engelfürsten: LXVI, 2. LXXV, 1. 3. LXXIX, 6. LXXXII, 17. [2]) VI, 2 ff. 7 ff. VII, 1 ff. XV, 8.
[3]) XVIII, 14. [4]) LIV, 6 (X, 6. 13 Azazel).
[5]) Engelfürsten: 4 Esr. IV, 1. 36. V, 20. VI, 3. X, 28.
[6]) Gen. XX, 9. 2 Sam. XIII, 12. (Lev. IV, 2. 13).
[7]) Gen. XXXIV, 7. Jos. VII, 15. Jud. XIX, 24. 30. XX, 6. 10.
[8]) בלי־יעל Jud. XX, 13. 1 Sam. I, 16. II, 12. X, 27. XXV, 17. 25. XXX, 22. 2 Sam. XVI, 7. XX, 1. XXIII, 6. 1 Reg. XXI, 10. 13. Prov. VI, 12. XVI, 27. (דבר־בליעל, בני־בליעל wie בני־עולה 2 Sam. III, 34. VII, 10.). In Ps. XVIII, 5 wird das Wort personificirt und mit Tod und Unterwelt zusammengestellt.
[9]) חמס Gen. VI, 13. XVI, 5. XLIX, 5. Exod. XXIII, 1.

Digitized by Google

klar getrennt hat. Erst die prophetische Religion hat hier einen durchgreifenden Unterschied gemacht. Sie hat den Gotteswillen und damit auch die Sünde in voller ethischer Tiefe und Großartigkeit verstanden. Erst als das vollendete menschliche Leben in Christus persönlich offenbart war, ist man über die von den Propheten gegebene Erkenntniß der Sünde hinausgeschritten. Die Prophetie leuchtet in die Nacht der Sünde, „in die dunkeln Pfade“ [1]), mit der Fackel des göttlichen Geistes und erhellt sie bis in ihre untersten Tiefen. Und die Selbstprüfung der Sänger der nachexilischen Gemeine dringt bis in Herz und Nieren und enthüllt das verschlungene Gewebe der menschlichen Bosheit bis in seine verborgenen Zusammenhänge. Auf dieser Stufe der Religion wird die „Sünde“ als Verkehrung des Willens gegenüber dem Gotteswillen rein sittlich erfaßt, und das Gebiet der physischen Unreinheit tritt als für Gott unwesentlich zurück. Daß die „gesetzliche“ Richtung seit A (D.) wieder in einer andern, nicht mehr naiven sondern bewußten, Weise ein „Sich Gewissen Machen“ über die Aeußerlichkeiten der Lebensführung begünstigte, liegt in ihrem Wesen. Aber gewiß hat diese Richtung in der Zeit vor den Maccabäern das Sündenbewußtsein der Frommen in Israel nicht entscheidend beherrscht.

2) Eine Schilderung der Erscheinung der Sünde nach dem Glauben Israels wird sich deßhalb wesentlich auf das zu beziehen haben, was seit dem 8. Jahrhundert gelehrt und vor Allem in der Gemeine des zweiten Tempels ausgeprägt ist. Die Sünde heißt ihrem allgemeinsten Wesen nach Chattat [2]), als Verfehlen des richtigen Weges, als Gegensatz gegen den graden Wandel [3]). So wird sie genannt von ihren stärksten Aeußerungen bis zu ihren mildesten Formen [4]). Das Wort kann auch die Verfehlung gegen einen Menschen bedeuten [5]). Im letzten Grunde aber ist jede Sünde gegen Gott als den Wächter der heiligen Ordnung gerichtet und soll von dem Sünder so empfunden werden [6]). Sie kann ohne Absicht und Bewußtsein, in Irrthum oder Verblendung geschehen. Dann wird sie in menschlichen wie in göttlichen Verhältnissen als ausgleichbar und versöhnungsfähig angesehen [7]). Solche Sünde, die sich aus der

[1]) Prov. II, 13. IV, 19. [2]) חטאת . חטא. [3]) ישר.
[4]) Gen. XVIII, 20. vgl. XLI, 9. [5]) ל חטא Gen. XLI, 9. L, 17.
[6]) חטא לאלהים Ps. LI, 6. vgl. Gen. XIII, 13. XX, 6. XXXIX, 9. Ex. X, 16. XXXII, 33. 1 Sam. VII, 6. XIV, 33. 2 Sam. XII, 13.
[7]) בשגגה Lev. IV, 2. 22. 27. V, 15. 18. (יהוא לא ידע) vgl. Jos. XX, 3. 9 die Ordnung über die Blutrache.

Digitized by Google

menschlichen Schwäche von selbst ergiebt, heißt auch „verborgene", „unvorhergesehene", „verhüllte", „Jugendsünde" [1]). Sie kann aber auch mit der Absicht geschehen, die göttliche Ordnung zu verletzen. Dann ist sie „Sünde mit erhobener Hand" und nur durch Vernichtung des Sünders zu sühnen [2]).

Menschen, die sich der von Gott eingesetzten Ordnung in Israel nicht fügen, heißen „Reschaim" [3]), und bilden die den „Gerechten" gegenüberstehende Klasse von Menschen. Das Wort Rascha bezeichnet zweifellos Menschen, die von dem göttlichen Urtheile verworfen werden [4]), wie schon der Gegensatz von „als Frevler hinstellen" und „gerecht erklären" [5]) beweist, der ja auch da vorkommt, wo es sich nur um die Schuld in einem einzelnen bestimmten Rechtsfalle handelt [6]). Die sprachliche Ableitung des Wortes ist dunkel [7]).

Ungemein mannigfach entfaltet sich der Begriff der Sünde der göttlichen Weisheit gegenüber, die allein wahres Glück bringt. Wer ihr widerspricht, ist ein Thor, mag er sich selbst auch klug dünken und wirklich in Beziehung auf den unmittelbaren Vortheil des sinnlich-äußerlichen Lebens Schlauheit und Kunstfertigkeit entwickeln. Die unschuldigste Erscheinung dieses Gegensatzes ist die Einfalt [8]), die an sich noch keinen Widerspruch gegen Gott in sich zu tragen braucht, sich aber freilich auch zu einem solchen steigern kann. Schlimmer ist der auf fleischliches Selbstvertrauen sich gründende Unverstand wenn er auch in vielen Fällen noch zu bekehren ist [9]), der Mangel an Einsicht [10]), die Hohlköpfig-

---

[1]) שגיאה Ps. XIX, 13. נסתרות, עלמים Ps. XIX, 13. XC, 8. vgl. הטאות נעורים Ps. XXV, 7. Hiob XIII, 26.

[2]) ביד רמה Num. XV, 30 (vgl. zu dem Ausdrucke Exod. XIV, 8. Num. XXXIII, 3 f. „gewaltsam", nicht nach „friedlicher Uebereinkunft").

[3]) רשע. Das Verb. im Qal. 1 Reg. VIII, 47.

[4]) Vgl. Hupfeld zu Ps. I. Der Gegensatz Exod. IX, 27. XXII, 8. XXIII, 7. [5]) הצדיק und הרשיע. [6]) Exod. II, 13. XXIII, 1.

[7]) Die Ableitung aus dem vereinzelten und unsichern syrischen Etpaal ist mit Recht aufgegeben. Nach Dillmann lexic. aeth. p. 280 würde man an Schmutz, Unreinheit zu denken haben. Mir scheint der Zusammenhang mit רגז. רעש immerhin der wahrscheinlichste, so daß die Bedeutung „Unordnung, Auflehnung" die ursprüngliche wäre.

[8]) פתאים. פתה Hiob V, 2. Prov. I, 4. 22. 32. VIII, 5. XIV, 18. XIX, 25. XXII, 3. Im guten Sinne Ps. XIX, 8. CXVI, 6. CXIX, 130.

[9]) כסל למו Ps. XLIX, 14. כסיל Prov. III, 35. VIII, 5. XIII, 19. XIV, 7. XV, 2. 14. XVII, 12. 24. vgl. XXIII, 9. XXVI, 1. 9. XXIX, 20. Ps. XCII, 7. Der Grundbegriff ist der des „fleischig seins". Hiob IV, 6 bezeichnet das Wort einfach das Selbstvertrauen.

[10]) חסר־לב Prov. VII, 7. IX, 4. XV, 21. XXIV, 30.

Digitized by Google

keit [1]). Noch stärker sind die Ausdrücke Thorheit [2]), Narrheit [3]), Albernheit [4]), die den ungläubigen Gegensatz gegen die göttliche Weisheit nicht mehr verhehlen. Am schlimmsten erscheint der Spott [5]) mit seinen lügnerischen Prahlereien [6]), seinen Spottreden [7]) und seiner Verschmitztheit [8]), in der sich der natürliche Verstand zum Diener der Sünde entwürdigt.

Der Wahrheit gegenüber ist die Sünde Lüge [9]), Unwahrheit [10]), Falschheit und Nichtigkeit [11]), Inhaltslosigkeit und Eitelkeit [12]). Die Sünder sind verkehrt [13]), verdreht [14]). Ihre Pläne sind voll Trug [15]). Täuschung [16]) und Fluch [17]) sind ihr Sinnen. Sie beugen krumme Pfade [18]) und sind doppelzüngige Zweifler [19]).

Der Güte gegenüber ist die Sünde Bedrückung [20]) und Gewaltthat [21]), der bürgerlichen Ordnung gegenüber Frevelthat [22]), Schlechtigkeit [23]), und Nichtsnutzigkeit [24]). Die Frevler lauern auf Unheil und thun es gewohnheitsmäßig [25]). Sie schädigen das Recht [26]). Kurz sie handeln als Bösewichter [27]).

---

[1]) נבוב Hiob XI, 12. [2]) נבלה fast immer im sittlichen Sinne z. B. Deut. XXXII, 6. 21. Hiob II, 10. XXX, 8. Jes. XXXII, 5. Prov. XVII, 21. Ps. XIV, 1. XXXIX, 9. LIII, 2. Damit wechselt dann כסלות, סכלה ab Jerj. IV, 22. V, 21. Koh. X, 6.

[3]) בער Ps. XLIX, 11. LXXIII, 22. XCII, 7. XCIV, 8.

[4]) אולת אויל Hiob V, 2. XVI, 11. Prov. XIX, 3. XXVI, 11. Ps. XXXVIII, 6. [5]) לעג Hiob XI, 3. לצון לץ Ps. I, 1. Prov. I, 22. XIII, 1. XIV, 6. XXII, 10. Hos. VII, 5. Jes. XXVIII, 14. 22. XXIX, 20. [6]) בדים Hiob XI, 3.

[7]) התלים Hiob XVII, 2. [8]) עיום Hiob XV, 5. Prov. XXVII, 12 (natürlich schließt das Wort an sich keinen üblen Sinn ein).

[9]) כזב Hos. XII. 2. Ps. IV, 3. V, 7. 10.

[10]) כחש Hos. XII, 1. Jes. XXX, 9. B. Jes. LIX. 13.

[11]) שוא Hiob XI, 11. XXXI, 5. Exod. XX, 7. XXIII, 1.

[12]) שקר Ps. VII, 15. Exod. XXIII, 7. B. Jes. LVII, 4. LIX, 3. 13. Micha VI, 12. [13]) עקש Deut. XXXII, 5. [14]) תהלכל Deut. XXXII, 5.

[15]) Die üble Bedeutung von מרמה Ps. XXXVII, 7 (von Gott Jerj. LI, 11).

[16]) רמיה Ps. XXXII, 2. LII, 4. CXX, 2 f. מרמה Ps. V, 7. X, 7. Hiob XXXI, 5. [17]) אלה in der üblen Bedeutung Ps. X, 7.

[18]) השחה עקלקלות Ps. CXXV, 5. [19]) כפם Ps. CXIX, 113.

[20]) עשק Jerj. VI, 6. Jes. XXX, 12. LIV, 14. כיל Jes. XXXII, 5. Geizig?) [21]) שד Hab. I, 3. [22]) חמס Hab. I, 3. B. Jes. LIX, 6. (vgl. Jes. V, 7 f. משפח und צעקה.) [23]) מעול, עולה, עול, עולה Ezech. XXVIII, 18. XXXIII, 18. Hiob VI, 30. XI, 14. XXVII, 7. Ps. VII, 4. LXXI, 4. [24]) בלי־על S. 521 N. 8. Deut. XIII, 14. XV, 9. (Ps. XLI, 9.)

[25]) און (שקד און. — זעל און) Jes. X, 1. XXIX, 20. Hab. I, 3. Ps. VI, 9. VII, 15. X, 7. XIV, 4.

[26]) מעל Ezech. XIV, 13. XV, 8. Lev. V, 15. 21. XXVI, 40. Num. V, 6. 12. 27. XXXI, 16. Jos. VII, 1. XXII, 16. 20. 22.

[27]) מרעים Ps. XXXVII, 1. 9. XCIV, 16. vgl. זדים, זדון Ps. LXXXVI, 14. CXIX, 21. 51. Jerj. XLIII, 2. L, 31. Ezech. VII, 10.

Digitized by Google

So muß ihr Thun, als Gegensatz zu dem wahren Guten, auch Mühsal [1]), ja Grauenhaftes [2]) sein.

Im Gegensatze gegen die Heiligkeit die dem Bundesvolke geziemt, ist das sündige Israel unrein, profan [3]). Seine Sünde als naturverkehrend ist Befleckung [4]) und Gräuel [5]). Es verläßt Gott treulos, in frevelhafter Gesinnung [6]), empört sich gegen ihn und seine Aussprüche [7]), fällt von ihm ab [8]), rebellirt [9]), ist abtrünnig [10]), verschmäht ihn [11]), haßt ihn [12]), ist treulos [13]). Und der göttlichen Zucht gegenüber sind die Frevler die mit hartem Nacken [14]), die Hochmüthigen [15]), die tollen Prahler [16]), die Herzensharten [17]), die „Gewaltigen", die „Helden" [18]), die Gott empören müssen [19]). So entfaltet sich in unendlicher, hier noch keineswegs erschöpfter, Mannigfaltigkeit und Fülle das Bild der Sünde, wie sie überall den Ordnungen Gottes zerstörend entgegentritt, und dem höchsten Gute gegenüber die Summe des sittlichen und sinnlichen Uebels in seiner Einheit „das Böse" darstellt [20]).

---

[1]) עמל Jes. X, 1. Hab. I, 3. Num. XXIII, 21. Ps. VII, 15.

[2]) שערורירה Hos. VI, 10. [3]) הנפ Hiob VIII, 13. XIII, 16. XV, 34. XX, 5. XXVII, 8. XXXIV, 30. Jes. XXXIII, 14. B. J. XXIV, 5.

[4]) נזה Lev. XX, 21. טמאות Lev. XVI, 16. זוה Lev. XVIII, 17. XX, 14 (23. 26). Jud. XX, 6. Ps. XXVI, 10. חבל Lev. XVIII, 23. זלת Ps. XII, 9.

[5]) תועבה Lev. XVIII, 22. Prov. XX, 23. (שקץ Lev. XI, 11. 12. 20. 41. 42. XX, 25 von unreiner Speise.) [6]) בגד ב Hos. V, 7. Jerj. V, 11. IX, 1. Prov. II, 22. XIII, 2. (בגד־און Ps. LIX, 6.)

[7]) מרה ב Hos. XIV, 1. Ps. V, 11. (מרה ס־ה 1 Sam. XII, 14. 15.) vgl. מרי Jes. XXX, 9. Deut. XXXI, 27. Ezech. II, 5. 7 f. III, 9. 26 f. Num. XVII, 25.

[8]) פשע ב Hos. VII, 13. Jes. I, 2. Ezech. II, 3. B. Jes. XLVI, 8. (Auch von politischem Abfall 1 Reg. XII, 19. Uebrigens auch milder gebraucht Lev. XVI, 16. Gen. XXXI, 36. Exod. XXIII, 21. XXXIV, 7, und allgemeiner z. B. Gen. L, 17.)

[9]) מרד ב Jos. XXII, 19. 22. 29. Ezechiel II, 3 (zu der Bedeutung 2 Reg. XVIII, 20. XXIV, 1. 20). [10]) שטים oder סטים Hos. V, 2. Ps. CI, 3. [11]) נאץ Ps. X, 13. [12]) Exod. XX, 5. Ps. VIII, 3.

[13]) סרה סרים Jes. I, 5. XXX, 1. XXXI, 6. Jerj. V, 23. VI, 28. B. Jes. LIX, 13. LXV, 2. סור מן Exod. XXXII, 8.

[14]) Deut. IX, 6. 13. B. Jes. XLVIII, 4. Ezech. III, 7. vgl. עריות Deut. XXIX, 18. [15]) גאים Ps. XCIV, 2. CXL, 6. Prov. XV, 25.

[16]) הוללים Ps. V, 6. (X, 3.) LXXIII, 3. LXXV, 5.

[17]) אבירי־לב B. Jes. XLVI, 12.

[18]) רהב und גבור in ironischem Sinne Ps. LII, 3. XL, 5.

[19]) מרגזי־אל Hiob XII, 6. vgl. dazu Not. 14 und Exod. XXXII, 9. XXXIII, 3. 5. XXXIV, 9. Jes. XLVIII, 4. Ezech. II, 4. vgl. שחת Exod. XXXII, 7. השחית Jes. I, 4.

[20]) רע . רעה Gen. VI, 5. VIII, 21. XIII, 13. XXXVIII, 7. XXXIX, 9. XL, 7. L, 15. Ex. XXXII, 22. Jud. XX, 12 f. 2 Sam. III, 39.

Digitized by Google

3) Gott gegenüber ist die Sünde ihrem eigentlichen Wesen nach Mangel an Glauben, Ungehorsam. „Zauberſünde ist Widerſpenſtigkeit, Götze und Götzenbild Ungehorsam", so läßt der Erzähler den Gottesmann Samuel sprechen [1]). Das erscheint am stärksten in dem Abfall von Gott, dem Verehren falscher Götter. Das ist Ehebruch, Bundesbruch [2]). Aber es tritt überall da hervor, wo man sein Leben nicht auf das baut, was Gott verheißt und anordnet. Dabei hat man zu allen Zeiten an die heilige Sitte Israels gedacht, auf die Israel ja ursprünglich das Hauptgewicht legte, und an die Lebensordnungen, die Gott seinem Volke vorgeschrieben hat. Wenn auch erst die gesetzliche Entwicklung auf Rechte und Satzungen ein entscheidendes Gewicht legt, so tadeln doch auch die Propheten, daß Israel in seinem unbotmäßigen Sinne nicht einmal diese äußere Ordnung achtet [3]). „Mein Land haben sie entweiht, mein Erbe zum Gräuel gemacht" [4]). Aber die eigentliche Sünde Gott gegenüber sehen die prophetischen Männer doch in der falschen Gesinnung ohne Glauben und Demuth. Sie schelten den Kleinmuth Israels gegenüber menschlicher Macht [5]), das Vertrauen auf Menschenhülfe [6]), die Selbstgerechtigkeit gegenüber dem göttlichen Worte und das „Weise sein in den eignen Augen" [7]). Sie rügen die Lüge und Heuchelei gegen Gott. Das Volk naht mit den Lippen, während das Herz fern ist. Es meint durch äußern Scheindienst Gott betrügen zu können, während doch alles Opfer nur durch Glauben und Liebe Werth gewinnt. Seine Religion ist angelerntes Menschengebot [8]).

---

[1]) 1 Sam. XV, 23. Hoſ. XIII, 2. Jeſ. XXX, 9. Ezech. II, 5. 7. 8. III, 9. 26 f. XII, 2. 3. 9. 25. XXIV, 3. XLIV, 6. Deut. XXXI, 27 ꝛc.

[2]) z. B. Hoſ. I—III. IV, 12. V, 3 ff. (Hoſea V, 4 erscheint der Geiſt der Hurerei wie ein Zauber, der das Volk gebunden hält.) VIII, 5. IX, 1. 10. XIII, 1 ff. Am. III, 14. V, 26. Jeſ. I, 21. II, 6 ff. 18 ff. VIII, 19. Jerj. I, 16. II, 5 ff. IV, 17. V, 11. 19. VII, 11. 18. VIII, 2 ff. 19 ff. Ezech. VI, 9. VII, 20. VIII, 3 ff. XVI. XXIII, 3 ff. B. Jeſ. LVII, 5—10. LXV, 2 ff. Zeph. I, 5.

[3]) z. B. Hoſ. VIII, 1. 12 ff. XI, 7. Am. IV, 4. Zeph. I, 8. Ezech. V, 6. 1 Reg. XV, 26. 34. XVI, 19. 26. 2 Reg. X, 29. 31. XII, 4. XIII, 2. 11. XIV, 24 ꝛc.

[4]) Jerj. II, 7. vgl. XVI, 18. Am. II, 4. Micha II, 10. Ezech. XXXVI, 17. B. Jeſ. LXV, 3. 4. 11.

[5]) z. B. Jeſ. VII, 2. 9. VIII, 12. Pſ. IV, 7.

[6]) Hoſ. V, 13. VII, 11. VIII, 9. XII, 2. XIII, 10. Jeſ. XXII, 8 ff. XXIX, 15. XXX, 1 ff. XXXI, 1 ff. Jerj. II, 18. 36.

[7]) Jeſ. V, 21. Jerj. VIII, 8. vgl. Hoſ. V, 5. VII, 10. Am. VI, 13. Jeſ. XXVIII, 1. Jerj. II, 35. XVIII, 18. Ezech. XVI, 49.

[8]) Jeſ. XXIX, 13. XXX, 9. vgl. I, 13 ff. Hoſ. V, 6. Jerj.

Digitized by Google

Gegenüber den Menschen ist die Sünde Mangel an Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit und Güte. Jede Zunge redet Thorheit und Hinterlist. Sie brechen die feierlichsten Gelübde. Falsch sind sie im Richten; falsch im Weissagen; falsch im Verkehr [1]). Statt der Güte zeigen sich Habsucht, Bedrückung und Wucher in den abschreckendsten Formen. Sie sind fern von Gerechtigkeit, falschen Herzens, ohne Pietät, ohne Mitleid. Vertrauen und Liebe sind aus den Familien geschwunden. Sie achten nicht auf der Frommen Tod, spotten über sie [2]). Und Sinnlichkeit und Unzucht sind in groben und feinen Formen in das Volk eingedrungen. Das was Sodoms Sünde war, Hoffahrt und Sicherheit und Alles vollauf, das bringt auch in Israel seine Wirkung hervor. Hurerei, Wein Most nehmen die Einsicht weg. Das Volk ist ein profanes Volk, unbeschnittenen Herzens, eine Tochter Kanaans, eine schlimmere Schwester Sodoms und Gomorrha's. Es hat so lieblos und treulos gehandelt, wie selbst die Thiere es nicht thun [3]).

Vor dem Auge der Propheten seit Amos steht ein sehr dunkles Bild von dem Volke. So klagt Micha „ihre Besten sind ein Dorngestrüpp", die Redlichen „aus der Dornhecke". Verschwunden sind aus dem Lande Fromme, und Redliche unter den Menschen sind nicht mehr [4]). So erscheint trotz aller der einzelnen Ausnahmen von Gerechten, die im Volke sind, das Volk selbst doch dem Jesajah als „Volk von Gomorrha" [5]). So heißt es „Same des Ehebrechers

---

VI, 13. VII, 10 f. XI, 15 ff. Amos V, 22. B. Jes. XLVIII, 1. LVIII, 3 ff.

[1]) Jes. VI, 5. IX, 16. Jerj. XXXII, 31 ff. Hos. IV, 2. Micha VII, 5. B. Jes. LIX, 3. 8. 13. vgl. Jerj. V, 1 f. 12. 26 ff. IX, 2—4. Hos. XII, 8 f. Am. VIII, 5 ff. Micha III, 11. VI, 10 f. VII, 3. Jes. V, 23. B. Jes. LIX, 4. 7 f. Ezech. XXII, 13. 29. vgl. Ps. XII, 1—5. XXVIII, 3. LII, 4. LXII, 5. LXIV, 7. CXIX, 110. CXX, 2 f.

[2]) Aus der großen Zahl der Stellen, die uns in jedem Prophetenbuche entgegentreten möchte ich hier nur betonen Hos. IV, 1. 4. VI, 8. Am. II, 7 ff. III, 9. IV. 1. V, 7. 11. VI, 12. Micha VI, 11 ff. VII, 4 ff. Jes. I, 21. 23. II, 11. 17. V, 7. X, 1 ff. XXII, 13. Jerj. II, 30. 34. V, 27 f. VI, 6. Ezech. VII, 23. XXII, 3. 4. 12. 13. 17. XXIII, 37. XXIV, 6. 9. vgl. Ps. V, 7. Hiob XXII, 7. XXIV, 21. XXXI, 16.

[3]) Amos IV. 1. VI, 4 ff. VIII, 4. Hos. IV, 11 ff. VII, 5. Jes. III, 16 ff. V, 11 ff. XXXII, 9. Jerj. V, 7. VI, 7. Die gleichen Sünden erscheinen im Hiob (z. B. XXIV, 15. XXXI, 9 ff.) und in der Spruchweisheit betont (Prov. VII. XX u. oft) Ezech. XVI, 49. XXII, 10. XXXIII, 25 ff.

[4]) Micha VII, 1 ff. [5]) Jes. I, 10. (vgl. Hos. IV, 1. XI, 8. Deut. XXXII, 32. Thren. IV, 6.)

Digitized by Google

und der Buhlerin“ [1]). Und in der eigentlichen Höhezeit der Sünde muß der Prophet verkünden „wenn selbst drei Männer in Israel wären wie Noach, Daniel, Hiob, so könnten sie ihm keine Gnade mehr verschaffen“ [2]). Also das Gesammtvolk ist so sehr ein Sündenvolk, daß auch die in ihm etwa noch vorhandene Gerechtigkeit das Strafgericht nicht mehr wenden kann. Und das Schlimmste ist, daß auch die, welche Gott kennen sollten, die Lehrer und die Vornehmen, ihn verlassen haben [3]).

4) Die Sünde in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen ist doch eine in sich zusammenhängende. Sie steigert sich von verhältnißmässig geringen Anfängen zu höchster Folgerichtigkeit [4]). Von den unschuldigsten Gestalten, wo sie noch ein freundliches Antlitz zeigt, entfaltet sie sich bis zu dem Höhepunkte, wo sie ihr gottwidriges, teuflisches Wesen ganz unverhüllt darbietet. Sie beginnt mit sündigen Regungen des Herzens, die sich auch bei guter und frommer Gesinnung noch finden [5]), mit Jugendsünden, die der menschlichen Schwäche zur Last fallen; denn „gestohlne Wasser sind süß“ [6]). Sie beginnt mit dem mehr unverschuldeten Unverstande, den Gott noch entschuldigen kann; „sie sind unverständig, kennen nicht Recht“ [7]). Es giebt einen Sündenzustand, wo man die Sünde noch als eine Last, als ein Elend empfindet, von dem Heilung und Rettung gesucht wird [8]). Aber aus diesem mehr natürlich-sinnlichen Zustande strebt die Sünde zur Selbstentfaltung. Sie erfaßt den Willen, bis er nicht mehr gegen sie kämpft. Sie durchtränkt das innerste Wesen des Ich mit ihrem Gift [9]). Sie macht die Sünder zu solchen die gewohnheitsmäßig das Böse thun, die dem Bösen ihre handelnde Persönlichkeit völlig als Werkzeug darbieten, zu Gottesfeinden [10]).

Diese höchste Stufe der Sünde wird von den Propheten nach den verschiedensten Seiten hin geschildert. Gott gegenüber tritt sie

---

[1]) B. Jes. LVII, 3. Jerj. IX, 2. [2]) Ezech. XIV, 14 ff. Jerj. XV, 1. (VI, 28. VII, 16. XIV, 11.) vgl. Gen. XVIII, 23 ff.

[3]) z. B. Jerj. II, 8. 26. V, 5. X, 21. Mich. III, 1. 9. Zeph. III, 3 f. Ezech. XXII, 26 ff. XXXIV, 10 ff. Hos. V, 10. VI, 9. (Daß der Gedanke an das „sühnende Leiden des Gottesknechts“ diese Vorstellung überwindet, mag hier nur angedeutet werden.)

[4]) vgl. die Schilderung aus der Spruchweisheit bei Smend S. 477 ff.

[5]) z. B. Ps. LXXIII, 2. Prov. IV, 23 ff.

[6]) Hiob XIII, 26. (Ps. XIX, 13. XXV, 7. Prov. IX, 17.)

[7]) Hos. IV, 14. Jerj. V, 4. vgl. Ps. XIX, 13. XC, 8.

[8]) z. B. Ps. LI, 5. Prov. IX, 4. [9]) Hos. V, 4 „verzaubert“ „berauscht“. [10]) שנא את־יהוה Ps. VI, 9. XIV, 4. Gott hassen Ps. XXXVII, 20. Deut. V, 9.

Digitized by Google

in dem beharrlichen Spotte des Unglaubens, der „Gottvergessnen", hervor[1]). Da heißt es „Gott lasse doch eilen, beschleunige doch sein Thun, daß wir es sehen, es erfahren". So wird in ungläubigem Spotte das göttliche Strafgericht heraufbeschworen[2]). Da heißt es „es ist kein Gott" „laßt Gott vor uns in Ruhe" „Gott thut weder Gutes noch Böses" „er sieht uns nicht, hat das Land verlassen"[3]). Da flucht man gegen Gott[4]), und in frechem sichern Treiben lebt man ganz, als ob Gott und seine Ordnungen nur leere Träume wären[5]). Das ist die Stufe der Empörung[6]), die Gott an Israel als seinem Erbtheile natürlich doppelt heimsuchen wird[7]). Der Gipfel dieses Unglaubens ist der Leichtsinn der Verzweiflung, wo man spricht „laßt uns essen und trinken, morgen sterben wir". Solche Sünde kann nicht vergeben werden[8]). Und ebenso verrucht ist das finstre Murren gegen Gott als die Quelle des Lebens und gegen dieses Leben selbst, das aus seinen Ordnungen stammt[9]).

Die höchste Stufe der Sünde zeigt sich ferner in der Schamlosigkeit, die gar kein Hehl aus der Sünde macht. Der Thor, der Spötter verachtet Zucht, wird durch Rüge nur schlimmer[10]), kennt nicht Scham[11]). Es zeugt gegen das Volk die Frechheit seines Antlitzes, wenn es wie Sodom seine Sünde unverhohlen ausspricht[12]). Sie zeigt sich in der frechen Willkür gegen den Nächsten, wo man Alles für erlaubt hält, was man zu thun die Macht hat[13]). Am grauenvollsten aber enthüllt sie sich, wenn der Mensch am Bösen als solchem Freude und gegen das Gute als solches einen Widerwillen hat[14]). Da nennt man dann sauer süß und

---

[1]) Ps. X, 11. Jerj. IX, 3. [2]) Jes. V, 18. 19. 24. vgl. III, 9. V, 12. VIII, 6. Jerj. XVII, 15.

[3]) Hos. V, 7. VII, 2. Jes. XXX, 10. Hiob XXI, 14 f. XXII, 17. (XXXIV, 7 ff.) Zeph. I, 12. Ezech. VIII, 12. IX, 9. B. Jes. LXV, 5. LXVI, 5. Ps. XCIV, 7. [4]) Jes. VIII, 21.

[5]) Ps. X, 4. 11. XIV, 1. LIII, 2. LXXIII, 11.

[6]) Ezech. II, 3. 5. 7. 8. III, 9. 26. 27. XII, 2. 3. 9. 25. B. Jes. LXIII, 10. [7]) Amos III, 2.

[8]) Jes. XXII, 12—14. (Sich „narcotisiren".) Jerj. VI, 10.

[9]) B. Jes. XLV, 10. (Der Nachdruck liegt auf dem unfrommen Murren gegen die heiligen Ordnungen Gottes, die schon der natürliche Sinn dankbar verehren muß. Uebrigens will der Prophet insbesondere das Murren gegen Gottes weltlenkende Thaten verurtheilen.)

[10]) Prov. I, 7. IX, 7 ff. [11]) Zeph. III, 5.

[12]) Jes. III, 9. vgl. Hos. V, 5. Jerj. III, 3. VI, 15. VIII, 12.

[13]) Micha II, 1. [14]) Micha III, 2. 9. Ps. LII, 5.

Digitized by Google

Finsterniß Licht [1]). Da heißt, wer das Böse meidet, vogelfrei [2]). Da haßt man das Licht und die Wahrheit [3]), und freut sich über das Unheil des Nächsten [4]). Ja man hat nicht einmal mehr, wie das unvernünftige Thier, den natürlichen Trieb nach dem eignen Nutzen und Wohl. Man sucht das Unglück [5]).

Diese Stufe, wo man sich am Bösen freut, und nicht ruhen kann, ohne es zu thun, wo man weise ist zum Bösesthun und „frohlockt ob der Böseften Verkehrtheit“ [6]), ist natürlich die Stufe rettungsloser Verlorenheit. Wenn man den heiligen Gottesgeist betrübt [7]), Gott den Abschied gegeben hat [8]), dann ist das Herz unempfindlich für alle Wirkungen des Heils. Dann heißt es: „wie der Mohr seine Haut, wie der Pardel seine Flecke nicht wandeln kann, so kann dieses Volk nicht Gutes thun, weil es gewohnt ist, Böses zu thun“ [9]). Des Frevlers Seele wünscht Böses, Schande ist ihm ein Scherz [10]). Beispiele für solche Höhestufen der Sünde finden wir im A. T. überall. Das Gesetz spricht von Verlorenen, deren Seele aus ihrem Volke ausgerottet wird. Die Sintfluth, das Gottesgericht über Sodom, Aegypten und Kanaan verkündigen die Sünde, die nicht vergeben wird ebenso, wie die Verstockung Israels durch die Propheten [11]). Die Frage nach der „ewigen“ Verdammniß dagegen wird im A. T. noch nicht angeregt.

Capitel 34.

Die Allgemeinheit der Sünde und ihr Ursprung.

G. Baur Die alttestamentlichen und die griechischen Vorstellungen vom Sündenfall (Stud. und Krit. 1848. I. 320 ff.).

Allgemeinheit der Sünde.

1) Das alte Volk Israel, betonte, wie gezeigt ist, als Sünden einfach die Uebertretungen der Ordnung und Sitte, und dachte sonst

[1]) Jes. V, 20. (Amos VI, 12.) vgl. Mtth. XII, 31.
[2]) B. Jes. LIX, 15. vgl. Prov. XXIX, 27. [3]) Hiob XXIV, 13.
[4]) Ps. XXXV, 11 ff. XLI, 6 ff. [5]) Jes. I, 2 ff. Jerj. VIII, 7.
[6]) Prov. II, 14. IV, 16. Jerj. IV, 22.
[7]) B. Jes. LXIII, 10. LXV, 2.
[8]) Die eigenthümliche Redensart Hiob I, 11. II, 5. 9. (XII, 6. Ps. X, 3.)
[9]) Jerj. XIII, 23. vgl. IV, 22. VII, 24 ff. IX, 2. 4. Jes. VI.
[10]) Prov. X, 23. XXI, 10. vgl. Ps. XI, 5 אהב חמס.
[11]) Gen. VII. XIII, 13. XV, 16. XVIII. XIX. Lev. XVIII, 24 ff. Num. XVI. Jes. VI.

Digitized by Google

an Unschuld und Gerechtigkeit [1]). Die Bußpredigt der Propheten hat es mit dem tiefen Verfall des Gottesvolkes zu thun, nicht mit der menschlichen Sündhaftigkeit überhaupt oder ihrer Ausnahmslosigkeit. Sie rügt die Verletzungen des natürlichen Rechts- und Billigkeitsgefühls, und fordert Umkehr zu den Forderungen Gottes [2]). Und noch die Schilderung der Urzeit bei A (D.) redet nicht von „Sünde" der Gottesmänner jener Tage, sondern von gerechten Menschen, die unsträflich in ihren Zeitläuften waren und „mit Gott wandelten" [3]). Aber es ist dennoch in Israel zweifellos schon früh allgemeine menschliche Sündhaftigkeit *vorausgesetzt*. Die Gerechten und Gottesfreunde sind doch nicht als *sündlos* in dem Sinne gedacht, den *wir* mit dem Worte verbinden. Auch Hiob, der von Gott selbst als gerecht anerkannt wird, soll von sittlicher Unvollkommenheit nicht frei gedacht werden, findet doch Gott selbst an den Engeln Fehle [4]). Und Fromme wie der Dichter des 32. Psalms, die sich der Gottesgnade rühmen, wissen von schwerer Schuld, die ihnen das Herz abdrückte, bis sie in Reue und Bekenntniß Gnade fanden. Ja sie fordern *alle* Frommen auf, ihrem Beispiele folgend Gott mit Reue und aufrichtigem Bekenntnisse zu nahen [5]), setzen also Veranlassung zu Reue und Bekenntniß bei allen Frommen voraus.

Und schon in viel früherer Zeit hat der Erzähler B (J.) die Allgemeinheit der Sünde betont. Die Sünde Adams entfaltet sich nach seinem Berichte, gemäß der natürlichen Macht der zum Zustande gewordenen That schon in der zweiten Generation zum Brudermorde [6]). Und in Seths Stamm wird wohl eine bessere Menschenrichtung fortgepflanzt, als in Qains Linie, wo die Sünde sich durch die Cultur zum Trotze auf die Macht der Wehrhaftigkeit und zum Gewaltsinne steigert, der zu jeder That bereit ist [7]). Aber das Gesammtergebniß vor Gottes Augen ist doch, daß „groß war die Sünde der Menschen auf Erden und alles Gebilde der Gedanken ihres Herzens nur böse den ganzen Tag" [8]), d. h. daß die ganze Welt der Wünsche, Pläne und Neigungen sich beständig und ausschließlich auf das Gottwidrige richtete. Und nach dem großen Strafgerichte der Fluth ist es in der zweiten Menschheit nicht anders. Gott will sie dulden. Er will sie nicht mehr mit dem strengen Richtermaaße

---

[1]) Ps. VII, 9. XVIII, 21 ff. [2]) z. B. Amos V, 7. VI, 12. VIII, 8.
[3]) Gen. VI, 9 (V, 22) (צדיק, תמים). [4]) I, 1. 8. II, 3. vgl. IV, 18 ff. XIV, 4 ff. [5]) Ps. XXXII, 3 ff. (6. כל־חסיד).
[6]) Gen. IV, 8. [7]) Gen. IV, 23 f. [8]) Gen. VI, 5.

Digitized by Google

messen „denn das Gebilde ihres Herzens ist von Jugend auf böse“ [1]; also sie können den Maaßstab strenger göttlicher Gerechtigkeit nicht ertragen. B (J.) beschränkt also offenbar die Sünde nicht auf die einzelnen Thatsünden, sondern betrachtet sie als einen Hang, den ein Jeder mit der erfahrungsmäßig vorliegenden Menschennatur als Erbtheil empfängt, also als Erbsünde. Dem entspricht es, daß die Menschheit nur durch die Gnade Gottes fortbesteht. So findet Noach „Gnade vor Gottes Augen“ [2]. Sein Opfer gewinnt für die neue Menschheit Gnade [3]. Und auch von Abraham, von Jizchaq, besonders von Jaqob werden unbefangen Sünden berichtet [4]. So hat B (J.) schon dieselbe Auffassung, wie die Volksweisheit, wenn sie spricht „wer kann sagen, ich bin rein, frei von meiner Sünde?“ [5] Andrerseits aber erscheint auch bei ihm jede wirkliche Sünde als That der Freiheit, nicht als eine Nothwendigkeit oder als ein ererbtes Verhängniß: „vor der Thür die Sünde lauert, und zu Dir ist ihr Verlangen; aber Du sollst sie beherrschen“ [6]. Und neben der Allgemeinheit der Sünde wird eine große Mannigfaltigkeit und Abstufung des Sündenmaaßes unter den Menschen vorausgesetzt. Neben Noach steht das Geschlecht der Sintfluth, neben Abraham stehen die Männer von Sodom und Kanaan, das sein Land befleckt hat [7]. Und selbst in der Heidenwelt giebt es neben der Sündermasse Männer, die wie Abimelech und Malkizedek sich ebenbürtig an die Gottesmänner in Israel schließen [8].

2) Die Propheten setzen in ihren Bußreden überall eine Herrschaft der Sünde in Israel voraus. Auch in verhältnißmäßig guten Zeiten, reden sie von einem Fall Israels, von seiner Abweichung von Gottes Gedanken [9]. Viel stärker natürlich in den bösen Zeiten der Jahrhunderte vor dem Exil. Da schildern sie Israels Ehebruch,

---

[1]) Gen. VIII, 21.

[2]) Gen. VI, 8. (VII, 1, wo er gerecht genannt wird, klingt wie eine Einwirkung von A [D.]). [3]) Gen. VIII, 20 ff.

[4]) Allerdings ist nicht zu vergessen, daß in manchen Fällen die antike Auffassung von List und Gewalt ein andres Urtheil des Erzählers über den sittlichen Werth solcher Handlungen voraussetzen läßt, als wir es fällen würden (Gen. IX, 21 ff. XII. 10 ff. XX. XXV, 28. XXVI, 6 ff. XXVII. XXXIV. XXXV, 22. XXXVII. XXXVIII).

[5]) Prov. XX, 9, vgl. die Stellen, in denen die Heilsamkeit der Zucht betont wird X, 17. XIII, 1. 24. XV, 5. 23. XIX, 20. 27.

[6]) Gen. IV, 7. [7]) Gen. IV, 8 f. XV, 16. XVIII. XIX. vgl. Lev. XVIII, 24. [8]) Gen. XIV, 18 ff. XX, 4 ff.

[9]) So der exilische Jesajah XLVI, 8. 12. XLVIII, 1—8. L, 1. LVIII, 2 ff. LIX, 2 ff. LXIV, 5 ff. Haggai II, 12 f. Sach. V. Joel II, 12.

Digitized by Google

seinen Mangel an Liebe und Treue, und seine sittliche Verwilderung mit den dunkelsten Farben [1]). Und die Frommen der späteren Zeiten klagen in ihren Liedern, daß alle Menschen Lügner seien, daß kein Gerechter vorhanden sei, auch nicht Einer, daß Trug, Ueberlistung, Neid und Bosheit Alles ringsum erfüllen [2]). Das ist natürlich keineswegs eine Lehre von der Allgemeinheit der Sünde. Selbst in Israel haben solche Worte keine dogmatische, sondern paränetische und polemische Absicht. Die Propheten setzen bei sich und in ihren Kreisen im Unterschiede von denen, die sie tadeln, zweifellos eine Gott wohlgefällige Lebensrichtung voraus. Sie reden von bestimmten Volksklassen in bestimmten Zeiten. Gerechte, die sich ihrer Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes bewußt sind, werden trotz solcher Stellen ausdrücklich oder stillschweigend im Volke vorausgesetzt. Aber sündlos werden doch auch diese nicht gedacht. In der Beschneidung, in den Reinigungen und Opfern schließen sich auch Männer wie Jesajah als „unreiner Lippen" (Jes. VI) mit in die Schwäche des Volkes ein. Und Israel als Volk ist der unfruchtbare Weinberg, der Fruchtbaum an dem keine Traube, keine Frühfeige zu finden ist: „kein Frommer und kein Redlicher; der Beste von ihnen ist ein Dorngestrüpp", der Redliche unter ihnen „aus der Dornhecke"; „sie übertraten das Gesetz, überschritten die Bestimmung, brachen den ewigen Bund" [3]). Die Gerechten, die über diese Gräuel seufzen [4]), müssen es mit tiefem Schmerze bekennen, daß alle Gnade Gottes und alle Zucht Nichts ausgerichtet haben [5]). Sie entrollen uns die dunkle Sündengeschichte des Volkes [6]) und wissen, daß das Volk allem Thun Gottes gegenüber nur immer hartnäckiger und selbstwilliger sich gegen Gott aufgelehnt hat [7]). Israel sollte Gott im

---

[1]) So Hosea I—III. IV, 12 ff. VI, 10. VIII, 9. IX, 1. XII, 12 f. XIII, 1 f. Micha I, 7. Jesajah I, 1 ff. 21. II, 6 ff. III, 9. XVII, 10. XXII, 11 ff. Jeremjah z. B. II, 7. 20. 23. III, 1 ff. 9. 20 ff. V, 1. VI, 10 ff. VII, 20 ff. VIII, 12 f. XI, 9 f. XIII, 27. XVIII, 13. Ezechiel z. B. III, 7. V, 5 f. XII, 2. XVI. XX, 13 ff. XXIII, 1 ff. 46 ff.

[2]) z. B. Ps. XII, 2 ff. XIV, 3. XXXVI, 2 f. LIII, 2—4. LXXIII, 6—11. CIX, 1—5. CXVI, 11. CXL, 2. CXLIII, 2. (XXVII, 12. XXXV, 5. 7. 11. 20. XLI, 7—10.)

[3]) Jes. V, 1 ff. Mich. VII, 1 ff. (B. Jes. XXIV, 5.)

[4]) z. B. Ezech. IX, 4 ff.

[5]) Hos. IV, 7. X, 1. vgl. Jes. I, 5. V, 1—8. IX, 8 f. 12. Amos IV, 5 f. 8 ff. Jerj. XLIV, 10. Lev. XXVI, 18 ff. ꝛc.

[6]) z. B. Deut. IX, 15 ff. 22 ff. Hos. IX, 10 ff. X, 1 ff. 9 ff. XI, 2 ff. Sach. I, 4 ff. VII, 11 ff. 2 Reg. XVII, 6—23.

[7]) z. B. Amos V, 10. Jes. I, 2. III, 9. XXII, 12 ff. Jerj. XVII, 23.

Digitized by Google

Herzen tragen; aber nicht einmal Priester und Propheten wissen von ihm oder fragen nach ihm. Das Volk verachtet Gottes Gebot, hat keine Lust zu hören; Augen und Ohren sind verklebt; es spricht zu Gott „bleibe für Dich". Es betrübt seinen heiligen, den Gottesmännern verliehenen Geist. Es murrt, daß die Bekehrung zu Gott Nichts helfe, und glaubt nicht, daß Gott Gutes oder Böses thue. Es will sich nicht wenden, ist ein lügnerisches Geschlecht [1]). So sagt Jesajah: es kennt der Ochs seinen Besitzer, der Esel seines Herrn Krippe, Israel erkennt nicht, mein Volk versteht nicht. Und Ezechiel verkündigt, daß selbst ein Noach oder Daniel oder Hiob durch ihr Gebet nur sich selbst, nicht ihre Familien vom Verderben retten würden [2]). Ja auch der exilische Prophet, der Gottes Gnade verkündigt, weiß doch sehr wohl, daß das Volk keine Vergebung der Sünde verdient, sondern Gott nur zum Zorne gereizt hat [3]).

3) Wenn so über Israel geurtheilt wird, dann gilt natürlich die ganze Menschheit als ein Gebiet der Sünde. Denn außerhalb Israels ist nicht einmal dem Principe nach wahre Gerechtigkeit möglich. Die Heidenvölker kommen für Israel zur Zeit des zweiten Tempels vorwiegend als die Frevler in Betracht [4]), als die hochmüthigen Feinde Gottes und seines Reiches, die sich selbst und ihrer Kraft vertrauen [5]). So ist die Sünde, über die man in Israel klagt, im letzten Grunde Sünde der ganzen Menschheit. Man kann wohl auch von einer Erbsünde des Volkes Israel reden, weil „schon sein erster Vater sündigte", weil es sündig vom Mutterleibe an, ehebrecherischer Same ist [6]). Es giebt ja überhaupt besondere Sündenformen, die ganzen Reihen der Menschheit gemeinsam sind [7]). Aber diese besondre Erbsünde ruht in der Erbsünde der Menschen. Ich glaube dieses Wort „Erbsünde" ganz im Sinne des A. T. zu gebrauchen. Denn es handelt sich nicht um Etwas, was sich der einzelne Mensch in frei persönlichem Entschlusse aneignet. Er empfängt

---

XIX, 15. XLIV, 5. Ezech. II, 4 ff. III, 7. VII, 4. 8. 9. XII, 2. 3. 9. 25 u. oft.

[1]) z. B. Amos II, 4. Jes. VI, 10. XXX, 9. Jerj. II, 8 f. VIII, 4 ff. Zeph. I, 12. Ezech. III, 7. XII, 2. B. Jes. XLII, 19 f. LXV, 1.

[2]) Jes. I, 3. Ezech. XIV, 14 ff.

[3]) B. Jes. XLII, 24. XLIII, 23. 26 ff. LXV, 1 ff. (Mal. I, 6 ff.)

[4]) So ist גוים grade zu Bezeichnung der Weltvölker Ps. IX. X. CXXIII, 4. CXXIX, 4. Ezech. VII, 21. 24. B. Jes. XIV, 5 (ἁμαρτωλοὶ Gal. II, 15).

[5]) vgl. besonders Hab. I, 11. II, 4. Ezech. XXVIII, 2 ff. XXIX, 3. 9. B. Jes. XIV, 12 ff.

[6]) B. Jes. XLIII, 27. XLVIII, 8. LVII, 3.

[7]) Gen. IV. IX, 25. XIX, 37. 38.

Digitized by Google

es schon mit der Menschennatur. „In Sünden bin ich empfangen und geboren", so klagt der Psalmdichter [1]), nicht um die Art und Weise der natürlichen menschlichen Fortpflanzung als sündig zu bezeichnen [2]), sondern um auszusagen, daß schon das entstehende Menschenleben einem sündig bestimmten Boden entwächst. Die Menschennatur, wie sie ein Jeder als Grundlage seiner persönlichen Entwicklung vorfindet, entsteht schon unter dem Einflusse überwiegender sinnlich selbstsüchtiger Bestimmtheit. Und das kann nicht anders sein „von den Unreinen kann kein Reiner kommen, auch nicht Einer" [3]). Auch Hiob der Gerechte weiß sich mit in die menschliche Schwäche verstrickt, die seine unbewachte Jugend zu Thatsünden hinriß [4]). Es ist kein Mensch, der nicht sündigte. Wenn Gott Sünden bewahrte, wer könnte bestehen, wer die verborgenen Sünden des schwachen Herzens auch nur einsehen? [5]). Israel mag gegen Menschen Recht haben, gegen Gott hat es immer Unrecht.

So weiß die Frömmigkeit der jüdischen Gemeine, daß der natürliche Mensch auch sündig ist, von übermächtigen Trieben bestimmt, die dem Wesen der göttlichen Geistigkeit und Reinheit widersprechen. Darin liegt auch ein Trost. Eine solche Menschheit kann der gerechte Gott nicht nach „seinem Zorne" richten. Aber vor Allem liegt eine Mahnung zur Demuth darin. Selbstgerechtigkeit und Vertrauen auf den eigenen Werth sind gänzlich ausgeschlossen, wo der Mensch vor Gott erscheint. Er muß anerkennen, daß wenn Gott mit ihm rechten wollte, er ihm tausend gegen eins vorhalten könnte. So darf er nur auf die Güte und Gnade Gottes trauen [6]). Er muß seine eigne Gesinnung streng prüfen, ob die Sünde nicht in Regungen der Schadenfreude, Augenlust und Hartherzigkeit sein Herz gefesselt hält [7]). Die welche still zu Gott sind, gebrochenen Herzens und zerschlagenen Geistes, stehen Gott nahe [8]), die „Armen und Elenden" [9]), die keinen eignen Ruhm haben, sondern sich in Gottes

[1]) Ps. LI, 7. [2]) חוללתי.
[3]) Hiob XIV, 4 (V, 6. XV, 15). vgl. Ps. CIII, 14 (In Stellen wie Ps. LVIII, 4 ff. ist von besonderem Sündenzusammenhange der Frevler die Rede.)
[4]) Hiob XIII, 26. (I, 8. II, 3. XLII, 7.) vgl. Jes. VI, 5.
[5]) 1 Reg. VIII. 46. Ps. XIX, 13. CXXX, 3. CXLIII, 2.
[6]) Ps. XXXVIII. 4 ff. LI, 5 ff. LXV, 4. XC, 7. 11 (Hiob XI, 6).
[7]) Unschuldsbewußtsein Hiob XXXI, 1. 16 ff. 29 ff. [8]) Ps. XXXIV, 19.
[9]) עני meistens mit אביון verbunden, sonst auch דך דל vgl. z. B. Ps. IX, 10. 13. 19. X, 9. 12. 17. XIV, 6. XXV, 9. 16. XXXI, 8. XXXIV, 3. XXXV, 10. XXXVII, 11. 14. XL, 18. LXVIII, 11. LXIX, 30. 33. LXX, 6. LXXII, 2. 4. 12. 13. LXXIV, 19. 21. LXXVI, 10. LXXXII, 3 f.

Digitized by Google

Willen ergeben. Darum muß der Fromme die Uebel, die ihn im Zusammenhange des menschlichen Lebens betreffen, demüthig hinnehmen als unvermeidliche Begleiter seines sündigen, unreinen Daseins [1]). Er soll in ihnen eine wohlthätige Zucht Gottes erkennen [2]), die nur der Thor verschmäht [3]). Gott züchtigt den er liebt, wie ein Vater den Sohn [4]), und der Fromme bekennt: „ehe ich gebeugt ward, irrte ich“ [5]). Ja auch von wohlwollenden Menschen muß der Mensch im Bewußtsein seiner Schwachheit gern Belehrung hinnehmen: „der Gerechte möge mich schlagen, rügen; das ist Huld, das ist Oel für das Haupt“ [6]). Solche Demuth ist der Anfang der Weisheit [7]).

4) Wenn wir von der Erzählung bei B (J.) zunächst absehen, so können wir von dem ganzen übrigen A. T. auf das Entschiedenste behaupten, daß Niemand die Frage aufgeworfen hat, woher diese „Menschensünde“ stammt, und daß noch weniger Jemand sie von einer geschichtlichen Veranlassung, von einem Sündenfalle, abgeleitet hat. Die Propheten reden von einem andren Stande der Unschuld, und von einem andren Sündenfalle als dem Adams, nämlich von der Abweichung Israels von der ihm gebotenen Heiligkeit. Sie sehen die Wurzel dieses Sündenfalles in der Sättigung, in der stolzen Selbstbefriedigung des Volkes durch die errungenen Güter [8]). Als das Volk satt ward, da vergaß es des Gebers, da ward es ungläubig gegen Gott und seine Boten [9]). Aus dieser Wurzel stammen Trotz und Verhärtung des Nackens, Hingabe an Wollust

---

LXXXVI, 1. CIX, 16. 22. 31. CXL, 13. CXLVII, 6. CXLIX, 4. Prov. III, 34. XXX, 14. XXXI, 9. Diese „Armen“ sind das echte Volk Israel Jes. XI, 4. XXIX, 19. B. Jes. XIV, 30. 32. XXV, 4. XXVI, 6. vgl. Hiob V, 11—16. Nach Rahlfs würde עני noch in besonderem Sinne die Partei in Israel bezeichnen, die sich freiwillig dem Willen Gottes unterordnend danach strebt, das ganze Volk diesem Willen unterthan zu machen.

[1]) Ps. XXXVIII, 4 ff. XL, 13. XC, 10 ff. Hiob XIV, 5 ff.

[2]) Hiob V, 17. B. Jes. XXVI, 16. Prov. XXIII, 12. (תוכחת . מוסר).

[3]) Prov. I, 7. III, 11. V, 12. Ps. L, 17.

[4]) Prov. III, 12 (Ps. CXVIII, 18). [5]) Ps. CXIX, 67. 71.

[6]) Ps. CXLI, 5. [7]) Zucht der Weg zur Weisheit Prov. I, 2. 7. XV, 33. Gegensatz Gottes gegen die Hohen Jes. II, 12 ff. B. Jes. XXIII, 9 ff. XXVI. 9. Warnung vor Hochmuth Prov. III, 5. 7. VI, 20. VIII, 13. XI, 2. XVI, 5. XVIII, 12. XXI, 4. XXIX, 23.

[8]) Hos. XIII, 6. Deut. VIII, 11. 14. XXXI, 20. XXXII, 15 f. (Prov. XXX, 9).

[9]) Unbußfertigkeit Amos VI, 3. IX, 10. (V, 10.) Jerj. II, 19. 30. V, 3. VII, 28. XV, 6. XVII, 23. XXV, 8 ff. XXIX, 19 ff. XXXII, 33. B. Jes. L, 2.

Digitized by Google

und Ueppigkeit, Menschenfurcht und Unbotmäßigkeit, kurz alle die einzelnen Sünden des Volkes. Aber das ist natürlich keine Erklärung für den Ursprung der menschlichen Sünde. Die meisten Schriften des A. T.'s gehen auf die ganze Frage überhaupt nicht ein. Bei A (Q.), wo man am ersten eine Antwort darauf suchen könnte, ist die Sünde einfach ein Ergebniß der Freiheit. Gott hat den Menschen gut geschaffen. Also kann die Sünde nicht aus der Schöpfung erklärt werden. Und Gott verwirft sie in allen ihren Regungen[1]). Aber es heißt daneben „alles Fleisch hatte seinen Wandel vor Gott verderbt; frevelhaftes ordnungswidriges Handeln füllte die Erde an“[2]). Nach seiner gesetzlichen Richtung sieht A (Q.) das Wesen der Sünde eben in den Uebertretungen der Gebote der sinnlichen und sittlichen Heiligkeit und hat für die innre Welt der Gedanken und Wünsche wenig Aufmerksamkeit. Diejenigen alttestamentlichen Schriftsteller aber, die auf die Frage eingehen, sehen offenbar die Erklärung der allgemeinen menschlichen Sünde in der „Fleischesnatur“ des Menschen selbst, d. h. in seinem Zusammenhange mit der sinnlichen und endlichen Natur, die dem göttlichen Willen nachzukommen nicht im Stande ist. So klagt Jesajah, daß er unreiner Lippen sei[3]), und Jeremjah[4]) sagt von dem Herzen „arglistig ist das Herz mehr als Alles und krankhaft; wer kennt es?“ Das Herz als natürliches ist unrein; es muß beschnitten werden, damit es Gott gefalle[5]). Die Spruchweisheit sieht in der Trägheit die Quelle vieler menschlicher Uebel[6]). Und weil der Mensch Staub ist, richtet ihn Gott so, wie ein hinfälliges und unvollkommnes Geschöpf es erträgt[7]).

Dieser Zusammenhang der Sünde mit dem irdischen, fleischlichen Ursprunge des natürlichen Menschen ist am stärksten und entschiedensten im Buche Hiob ausgesprochen und bildet dort die gemeinsame Ansicht beider streitenden Parteien. Gegenüber dem Lichtwesen Gottes und seiner vollkommnen Reinheit haben selbst die Himmelswesen Fehler und Mängel. Wie viel weniger kann der aus Lehm Gebildete, der Weibessohn, Anspruch auf Freiheit von Sünde erheben, „der Lehmhäuser Bewohnende, dessen Gründung ist im Staube“, also ein Wesen, das aus der fleischlichen Erdennatur zum Personenleben

---

[1]) Lev. XIX, 17. 18. [2]) Gen. VI, 12 f. [3]) VI, 5.
[4]) Jerj. XVII, 9. [5]) Deut. X, 16. Wenn die Conjectur von Hitzig zu Prov. XXVII, 19 (מוּם statt מַיִם) richtig ist, so ist dort eine Parallelstelle zu Gen. VIII, 21 über die Verdorbenheit der Menschennatur.
[6]) Prov. VI, 6 ff. XVIII, 9. XX, 13. XXIV, 33. XXVI, 13 ff.
[7]) Ps. CIII, 14.

Digitized by Google

emporwächst? Der Mensch „von der Erde“ und „volle Reinheit“ stimmen nicht zusammen[1]). Wenn solche Worte auch zunächst betonen sollen, daß der Mensch außer Stande ist, sich Gott gegenüber Recht zu verschaffen, so folgt doch aus ihnen auch, daß er unfähig ist, zu leisten, was er vor Gott sollte. Aus dieser selbstverständlichen Voraussetzung menschlicher Sündhaftigkeit wird natürlich nirgends die Nothwendigkeit oder Entschuldbarkeit „einer einzelnen Sünde“, d. h. eines Widerspruchs gegen den Willen Gottes abgeleitet. So setzen ja auch die Menschen im Allgemeinen bei ihren Untergebenen „Sündhaftigkeit“ voraus und erwarten und verlangen deßhalb doch Gehorsam und Pflichttreue, und strafen das Gegentheil. So lange die Sünde mit der Fleischesnatur unmittelbar in Verbindung gebracht wird, kann sie freilich von Schwäche, Krankheit und Unreinheit noch nicht klar unterschieden werden. Aber thatsächlich ruht doch auch die Sünde, im sittlichen Sinne des Worts, tief in der Naturseite des Menschen.

5) Nur in der Erzählung Gen. III könnte man eine geschichtliche Erklärung für die „Erbsünde“ zu finden hoffen. Denn B (J.) will ja die erste Sünde der Menschheit erzählen. Aber er versucht doch weder dieselbe zu erklären, noch stellt er sie ihrerseits als den zureichenden Erklärungsgrund für die spätere Sünde der Menschheit hin. Es ist nirgends davon die Rede, daß die erste Sünde etwa den sittlichen Organismus des Menschen verderbt hätte, und daß der zweite Mensch anders geboren gedacht würde, als der erste geschaffen war. Nur die Lage der Menschheit, nicht ihre sittliche Kraft wird verändert. Vor Cains Thür lagert die Sünde; aber er soll sie beherrschen; er ist also in derselben Lage, wie sein Vater[2]). Und die erste Sünde selbst wird so erzählt, daß die fleischliche Neigung, die in uns eben das Wesen der Erbsünde ist, in dem Weibe schon vor ihrer Sünde als Unglauben, Lüsternheit und Widerspruchsgeist vorausgesetzt wird. Ueberhaupt ist dieses Ereigniß, als äußerliche Geschichte gefaßt, ganz unfähig, die Wucht des Problems zu tragen. Dazu ist es viel zu einsam und zu wenig mit der folgenden sittlichen Geschichte verknüpft. Wenn es aber, wie wir gesehen haben, in Wahrheit gar nicht ein wirklicher Vorgang, sondern

[1]) Hiob IV, 17 ff. XIV, 4 f. XV, 14—16. XXV, 4—6. (V, 6 Denn nicht sproßt das Unheil aus dem Staube, aus dem Acker wächst das Elend nicht. Denn der Mensch zum Elend wird geboren, wie die Flammenkinder heben hoch den Flug.) [2]) Gen. III, 17 ff. IV, 7.

Digitized by Google

mythische Form religiöser Gedanken ist, so kann es noch weniger die Erbsünde geschichtlich erklären wollen. Dann zeigt die Erzählung nur, wie die Sünde der menschlichen Natur als solcher, abgesehen von ihren verschiedenen einzelnen Gestaltungen, entgegentritt, und sie unter ihre Macht beugt. Sie erzählt den Sündenfall der reinen menschlichen Natur, wie er der mannigfaltigen Entwicklung der Sünde in jedem Einzelnen immer zu Grunde liegt und vorausgeht.

Die Möglichkeit der Sünde wird durchaus auf Gottes Anordnung und Willen zurückgeführt. Gott setzt den Baum der Erkenntniß mitten in den Garten. Kein Kerub wehrt dem Menschen den Zutritt zu diesem Baume, wie später zu dem Baume des Lebens. Der Versucher ist mit im Garten Edens und tritt ungehindert zu dem Weibe; d. h. die Versuchung und die Möglichkeit ihr zu folgen sind für den Menschen, der sich aus der animalischen Seinsstufe entwickelt, nothwendig gegeben. Gott giebt das Gebot und damit auch die Möglichkeit es zu übertreten; denn ein „Soll" kann nicht sein ohne ein „Anderskönnen". Also ist es Gottes Ordnung, daß die Sünde dem Menschen entgegentritt und daß er ihr zustimmen kann[1]). Soll der Mensch nicht Thier bleiben, so muß ihm die Möglichkeit gegeben sein, von dieser Frucht zu kosten. Keine Freiheit ohne Möglichkeit der Sünde; keine Menschlichkeit ohne die Versuchung, zu werden gleich den Elohim. So kann man gradezu sagen, daß Gott den Menschen versucht, wie es ja später auch heißt, daß Gott Abraham versucht, ob er wahrhaft Gott fürchte[2]).

Ebenso entschieden aber wird die Wirklichkeit der Sünde auf die Willkür des Menschen zurückgeführt. Gott verbietet sie. So kann sie nie aus seinem Willen erklärt werden[3]). Gott straft sie. So kann sie niemals als das von ihm Gesetzte gelten[4]). Wohl kann in höherem Sinne auch die Willkür der Geschöpfe mit ihrer Folge, der Sünde, in eine göttliche Ordnung eingefügt gedacht werden, so daß sie als aufzuhebendes Substrat, als das zu Negirende, Ausgangspunkt einer höheren dem göttlichen Willen entsprechenden Entwicklung ist. Aber unsre Erzählung weiß Nichts von solchen Anschauungen, obwohl sie dieselben nicht ausschließt.

Die Sünde ist allerdings das Verlassen eines Zustandes, der

[1]) Vgl. Gen. II, 9. 17. III, 1 ff. [2]) Gen. XXII, 1 ff.
[3]) Gen. II, 17. [4]) Gen. III, 14 ff.

Digitized by Google

nicht bleiben kann, also eine Erweiterung der menschlichen Sphäre. Gott selbst bestätigt das Wort der Schlange „ihr werdet sein wie die Elohim“ [1]). In der Entscheidung gegen das göttliche Wort durch eigne Selbstbestimmung erreicht der Mensch eine Form der Selbstbethätigung, die nur den freien geistig-persönlichen Wesen offen steht, nicht den auf Gehorsam gegen vorhandene Ordnungen angewiesenen Fleischeswesen. Aber dieser Fortschritt ist ein noch größerer Rückschritt. Die Menschen erkennen, daß sie nackt sind; ein Gefühl des Zwiespalts in ihrem Wesen, das Schuldbewußtsein, erwacht. Das Paradies wird verwirkt, Fluch und Tod werden verhängt; der fernere Fortschritt wird von dem schmerzvollen Kampfe gegen das eingedrungene Versuchungsprincip abhängig gemacht [2]). Also ist der Eintritt in die Sünde allerdings ein Fortschritt in der Menschenentwicklung gegenüber dem Zustande der Unschuld ohne sittliche Erfahrung und Entscheidung. Aber ein Fortschritt, der nur durch fortgesetzte Selbstaufhebung zu einem rechten Ziele führen kann. An sich ist die Sünde ein Rückschritt gegen die Unschuld des Anfangs. *Nur mit der Erlösung zugleich*, also als in eine höhere Stufe aufzuhebende, kann sie als eine felix culpa, als eine in Gottes Rath beschlossene Entwicklungsstufe der Menschheit erscheinen.

Die Sünde ist ihrem Wesen nach Verletzung der göttlichen Ordnung, Gesetzwidrigkeit. Das Gute kann dem sittlich-freien Wesen zunächst nur als Soll, als Gesetz entgegentreten. So kann auch sein Gegensatz, das Böse nur Gesetzwidrigkeit sein [3]). Nicht das *Unterlassen* eines Geforderten, nicht das Zurückbleiben hinter einer höheren Aufgabe macht das Wesen der Sünde aus, sondern das *Thun eines Verbotenen*. Das natürliche Leben wird ein böses nur, indem es eine höhere Ordnung bewußt durchbricht. Dann wird der an sich gute sinnliche Trieb zur „Lust“ und „Begier“, der an sich gute Trieb der Selbstbewahrung zur „Selbstsucht“. Veranlaßt wird die Wirklichkeit der Sünde durch das versuchende Princip, das Zutritt zu dem Menschen hat und haben muß. Sie entsteht durch das Essen vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, d. h. indem der Mensch gegen Gottes Willen und Gebot durch Verletzung des Gehorsams eine Erfahrungserkenntniß von den sittlichen Gegensätzen gewinnt [4]). An sich bezeichnet der Ausdruck „Gutes und Böses er-

[1]) Gen. III, 5. 22 (vgl. 2 Sam. XIV, 17. XIX, 27). [2]) Gen. III, 7. 15 ff.
[3]) Gen. II, 17. [4]) Die Meinung, daß in dem Baume selbst ein

Digitized by Google

kennen" überhaupt die Fähigkeit zu ästhetischem und ethischem Urtheile im Gegensatze zu dem kindlichen oder kindisch gewordenem Alter[1]). Hier wo die Menschennatur als solche in Frage kommt, handelt es sich um die Erfahrungserkenntniß der sittlichen Gegensätze, durch die der Mensch in den Kreis der freien Persönlichkeiten, aber auch in den Zustand der Schuld eintritt.

Das Wirklichwerden der Sünde vermittelt sich durch die beiden Grundtriebe alles gesunden sinnlichen Lebens, den Trieb zur Behauptung des eignen Selbst und den Trieb zum Genuß. An die Beschränkung der Selbstheit schließt sich die Versuchung zunächst an, indem sie höhnend das Verbot übertreibt und es als Neid, als böswillige Schranke gegen die ungehemmte selbstherrliche Entwicklung hinstellt, und diese Versuchung macht die Sünde erst möglich, wie die offenbar schon verbitterte übertriebene Darstellung des Gebotes in der Antwort des Weibes zeigt[2]). Die Grundwurzel der Sünde ist der Unglaube, der in der Gabe der Liebe Gottes eine feindliche Beschränkung sieht. Aber das Entscheidende ist die sinnliche Lockung. Nachdem einmal die Ehrfurcht vor dem Gebote gelockert ist, so daß das Weib den Baum mit anderm Auge anzusehen wagt als bisher, sieht sie „daß der Baum lieblich zu erkennen war und angenehm zu essen"[3]). Die menschliche Sünde ist ihrem Grunde nach vorwiegend sinnlich und darum erlösungsfähig. Sie ist nicht ein einfacher Widerspruch des Ich gegen Gott, sondern haftet an einem wirklichen Gute, nur an einem niederen. Sie ist also immer zugänglich für die Ueberwindung durch ein höheres Gut. Das Wesen der „Menschheitssünde" ist aus ungläubigem Widerspruche gegen Gott und lüsternem Weltsinne gemischt. Das Weib sündigt zuerst. Das A. T. setzt überhaupt eine größere sinnliche Schwäche des Weibes voraus, womit sich übrigens in der besten Zeit Israels eine hohe Achtung vor der sittlichen Würde der Frau wohl vertragen hat[4]).

---

sinnlich wirkendes Gift gelegen habe, und ähnliche rabbinische Träume, sollte es genug sein, einfach zu erwähnen.

[1]) Jes. VII, 16. Jon. IV, 11. Deut. I, 39. vgl. 2 Sam. XIX, 35. Odyssee XX, 310. (Hier ist zwischen sittlich Gutem und sinnlich Angenehmem nicht klar unterschieden.) [2]) Gen. III, 1. 4. 5. vgl. V. 3 „und nicht daran rühren" (sc. an die Frucht). [3]) Gen. III, 6. Das תשכיל ist wegen des „Angenehm" wohl besser vom aufmerksam verständigen Betrachten zu nehmen, als von dem Klugmachen (wie Ps. XXXII, 8). Sonst müßte es sich auf das „Erkennen des Guten und Bösen" beziehen.

[4]) Koh. VII, 28 f. vgl. dagegen Prov. XXXI, 10 ff.

Digitized by Google

So ist das Wesen der menschlichen Sünde der im Unglauben wurzelnde Ungehorsam gegen die göttliche Ordnung, veranlaßt durch die Versuchung der Macht des fleischlichen Lebens, die zu allem sinnlich Lebendigen Zugang hat, und begründet auf den sinnlich selbstsüchtigen Trieb des animalischen Lebens. Sie ist thatsächlich in die menschliche Natur als solche eingedrungen, und bildet so die gemeinsame Grundlage aller besonderen Sündenentwicklung in den Adamskindern. Dieses Eindringen selbst aber wird nicht weiter erklärt. Der Fall Adams wird in der nachkanonischen Schriftgelehrsamkeit häufig betont. So schon Sap. Sal. II, 23 f., so besonders in der Apocalypse des Baruch 4. 17. 23. 48. 54. 56. Aber in beiden Fällen wird nicht über eine Verschlechterung der menschlichen Natur geklagt, sondern über den Tod und das Elend, als die Strafe dieser Adamssünde.

Capitel 35.

Die Schuld und der Tod.

Die Schuld und das Schuldbewußtsein.

1) Soweit das Gebiet der Sünde reicht, reicht nach dem Glauben der jüdischen Gemeine, der wohl der allgemeinen Ansicht des A. T.'s entspricht, auch ihre objective Wirkung, die Schuld, d. h. der Thatbestand eines Widerspruchs gegen die göttliche Ordnung, der aufgehoben werden muß, indem er entweder seinen Träger vernichtet oder durch die Versöhnung von ihm getrennt wird. Für das Bewußtsein der Frommen sind Sünde, Schuld und Strafe so unmittelbar zusammenhängende Begriffe, daß die Ausdrücke für dieselben in einander übergehen. Die Natur der Dinge selbst fordert die Bestrafung der Sünde [1]). Oder anders ausgedrückt, die Sünde bringt das Verderben, weil sie ihre Strafe in sich trägt [2]). Wenn die Strafe aufgehoben werden soll, muß Gott aus der Gewalt der Sünde frei machen [3]). Die Sünde in diesem Sinne aufgefaßt heißt ʿAvon [4]), eigentlich Abweichung von der geraden richtigen Haltung, aber dann

[1]) Lev. XVIII, 25. 28. XX, 22. Hiob XVI, 18. XX, 27. Jes. XXVI, 21. [2]) Ps. XL, 13. Hiob VIII, 3. 4. B. Jes. LXIV, 5 f.
[3]) Mich. VII, 19. B. Jes. XLIV, 22. Ps. XXXIX, 9. CIII, 12. CXXX, 8. [4]) עון.

Digitized by Google

Bezeichnung eines der göttlichen Harmonie widersprechenden und von ihr aufzuhebenden Zustandes. So geht es in die Bedeutung „Schuld“ über [1]). In dieser Bedeutung, die von „Strafe“ wenig unterschieden ist, steht es offenbar Gen. IV, 13. Denn Kain klagt dort nicht, daß die Größe seiner Sünde Vergebung ausschließe; sondern er klagt über die Härte der ihm auferlegten Strafe, daß er nämlich als „ins Elend gestoßen“ nirgends werde sicher und ruhig leben können. So entstehen die Ausdrücke „seine Schuld bekennen“ [2]), sie tragen, d. h. was danach kommt auf sich nehmen [3]), und „sie aufheben“, wie man eine Last fortnimmt [4]). So kann es heißen „Gott hat unsre Schuld gefunden“ [5]), „die Schuld der Amoriter war noch nicht voll“ [6]), „in der Schuld der Stadt mit weggerafft werden“ [7]), Ausdrücke, in denen sich der Uebergang deutlich und gut zeigt. In Ps. XL, 13 sind Schuld und Uebel schon ganz synonym. Das eigentliche Wort für die durch die Sünde eintretende Verhaftung Gott gegenüber ist Ascham [8]).

Ein freier Willensentschluß gehört nach hebräischer Vorstellung nicht nothwendig dazu, um schuldig zu werden. Wird doch grade das Sünd- und Schuldopfer der Thora nur für solche „Verschuldungen“ gebracht, in denen keine böse Absicht vorhanden ist. Sobald ein Zustand mit oder ohne Absicht eingetreten ist, der die göttliche Ordnung verletzt, ist auch Schuld vorhanden, d. h. etwas, was weggeschafft werden muß durch Buße oder durch Gericht. Die Schuld erscheint so wenig wie die Sünde zusammenhangslos an den einzelnen Individuen haftend. Beide entfalten sich organisch. Man kann in der Schuld einer Stadt auch als persönlich nicht schuldig mit fortgerafft werden [9]). Die Schuld der Väter wird an den Söhnen bis

---

[1]) Exod. XXXIV, 7. [2]) Lev. XVI, 21.

[3]) Jes. I, 4. XXX, 13. XXXIII, 24. Ezech. XXI, 30. 34. XXXV, 5. Ps. XL, 13. Lev. XVII, 16. XX, 17 ff.

[4]) Exod. XXXIV, 7. Num. XIV, 18. [5]) Gen. XLIV, 16.

[6]) Gen. XV, 16. [7]) Gen. XIX, 15. — Es heißt sogar עון אשמה Lev. XXII, 16, und Ps. XXXII, 5 עון חטאתי. Es steht als Gegensatz zu נקי 2 Sam. XIV, 9. 32. Uebrigens erhält auch חטאת die Bedeutung „Schuld“, „Strafe“. So Lev. XXIV, 15. Num. IX, 13. XVIII, 22. 32 (Jes. V, 18) נשא חטאו. So חטא für „Schuld haben“ Gen. XLIII. 9. XLIV, 32. Exod. V, 16. 1 Reg. I, 21. So bringt man „Sünde“ d. i. Schuld auf das Volk Exod. XXXII, 21. Ja Sach. XIV, 19 steht das Wort gradezu für Strafe. In der lebendig religiösen Auffassung dieser Dinge sind Sünde, Verschuldung und Strafe so unmittelbar mit einander gegeben, daß auch die Worte in einander übergehen.

[8]) אשם (d. Bb. אָשָׁם) z. B. Gen. XXVI, 10. Lev. IV, 13. 22. 27. V, 2. 19. 24. Num. V, 7. [9]) Gen. XIX, 15.

Digitized by Google

in das dritte und vierte Glied heimgesucht [1]). Ein einzelner Frevel kann Schuld über ein ganzes Gemeinwesen bringen [2]). Der Einzelne, ja auch eine ganze Generation, erbt mit dem Zusammenhange der Sünde auch das Ergebniß der früheren Sünde. Gott streitet mit den Sündern und ihren Kindeskindern. Die Götzendiener des exilischen Israel büßen für die eignen und der Väter Sünden [3]). Um Israels Willen zürnet Gott auch dem Moses. Für die Sünden Manasse's büßt auch die bessere Generation des Josia [4]). Und das mißhandelte Israel betet „seiner Väter Missethat werde gedacht", „macht seinen Söhnen eine Schlachtbank für ihrer Väter Schuld" [5]). Umgekehrt freilich, wie auch der Segen des Vaters über die Kinder kommt [6]), kann die Unschuld einer kleinen Zahl die Schuld des Gemeinwesens unwirksam machen, d. h. die Strafe zurückhalten [7]). Denn es muß erst ein Maaß von Schuld voll sein, ehe die wirkliche Strafe eintritt [8]). Sonst ist selbstverständlich mit dem Begriff der Schuld auch der der Strafe gegeben, sobald nicht diese Strafe in Sühnung gnädig aufgehoben wird.

2) Die wenig entwickelte Anschauung von dem Rechte der Persönlichkeit zeigt sich auch darin, daß der Gotteszorn über eine Frevelthat aufhört, also die Schuld als getilgt betrachtet wird, sobald sich die Rechtsordnung irgendwie objectiv Geltung verschafft hat [9]). Das aber muß nach dem Glauben dieser Religion geschehen. Der Frevel frißt das Land; er lastet schwer auf ihm, so daß es fällt [10]). Die Schuld ist wie ein Riß in der Mauer [11]). Wie das brausende Meer nicht ruhen kann, so muß die Sünde den Frevler in das Verderben bringen [12]). Wer Wind säet, muß Sturm ernten [13]). Die Wege des Menschen kommen auf sein Haupt zurück. Die Frevler fügen nicht Gott Uebles zu, sondern sich selber [14]). Oder, religiös gefaßt, Gott

---

[1]) Exod. XX, 5. vgl. Gen. IX, 18. 25. Num. XIV, 18 (33). Deut. V, 9. Jerj. II, 9. Thren. V, 7 (doch vgl. 16).
[2]) Gen. XX, 9. XXVI, 10. [3]) Jerj. XIV, 20. XVI, 12. 18. B. Jes. XL, 2. LXV, 7. Lev. XXVI, 39.
[4]) Deut. I, 37. III, 26. IV, 21. 2 Reg. XXIII, 26. XXIV, 3. Jerj. XV, 4 ff. [5]) B. Jes. XIV, 21. Ps. CIX, 14.
[6]) Prov. XX, 7. Exod. XX, 6. [7]) Gen. XVIII, 24–32. (XIX, 21.)
[8]) Gen. XV, 16. [9]) Num. XXV, 4. 1 Sam. XV, 33 f. 2 Sam. XXI, 1 ff.
[10]) Jerj. VI, 19. B. Jes. XXIV, 6. 20. XLII, 24.
[11]) Jes. XXX, 13. [12]) Jerj. XIII, 22. XIV, 7. 10. XV, 13. XXII, 13 f. B. Jes. LVII, 20 f. LXIV, 5 ff.
[13]) Hos. VIII, 7. Hiob IV, 8. XV, 35.
[14]) Hos. VII, 12. Jes. III, 9. IX, 18. Ezech. XXII, 31. XXIV, 14. Jerj. VII, 19. XLIV, 7. B. Jes. L, 10 f.

Digitized by Google

muß in der Strafe seinem Willen und seiner Rechtsordnung gegenüber dem Widerspruche der Menschenkinder Ausdruck schaffen. Die Sünden sind im Bündel versiegelt, oder, nach anderm Bilde, vor Gottes Angesicht gestellt[1]). Sie trennen zwischen Gott und dem Volke[2]). Gott ist für die Frevler ein fressendes Feuer[3]); er züchtigt mit Strafen für die Schuld die in ihren Verschuldungen einher wandelnden[4]). Und wenn eine bestimmte Stufe der Sünde erreicht ist, dann fordert sie ein Gericht, das keine Buße mehr abwenden kann. Dann kommt die Zeit, wo auch eines Moses und Samuel Fürbitte umsonst wäre, wo der Prophet nicht mehr für das Volk beten soll, wo selbst ein Noach, Hiob, Daniel nur noch sich selbst aus dem allgemeinen Verderben retten könnten[5]).

3) Das Naturgesetz, nach dem sich die Schuld vererbt, gilt seit Josias Zeit nicht mehr als ein ausschließlich wahres. Wohl muß jeder Einzelne als Glied der Gattung an den Folgen des zerrütteten Verhältnisses zu Gott und an den Leiden mittragen, die das frühere Geschlecht heraufbeschwor. Aber dieser ererbte Antheil an Schuld und Strafe darf nicht mit der Schuld der Persönlichkeit verwechselt werden. Ueber dem Naturgesetze der Erbschaft soll das sittliche Gesetz der Selbstentscheidung stehen. Sterben, also persönlich die ganze Schwere des Gottesgerichtes tragen, soll Niemand für seines Vaters Schuld. Das wird in Israel Gesetz[6]). Das sprechen Jeremjah und Ezechiel als Grundsatz Gottes aus. Das Sprichwort in Israel soll aufhören: „Väter aßen Heerlinge, der Söhne Zähne wurden stumpf", „der Sohn trägt des Vaters Schuld". Die Seele welche sündigt, soll sterben. Bekehrung kann den Sohn von dem Tode retten, den des Vaters Sünde ihm bringen würde[7]). Jeder soll auf eigne Rechnung hin sündigen[8]).

---

[1]) Hiob XIV, 17. Ps. XC, 8.

[2]) B. Jes. LIX, 2. (Jes. IX, 17 ff. Die Sünde ist das Feuer, und Gottes Zorn ist das Feuer.) [3]) Jes. XXXIII, 14.

[4]) Ps. XXXIV, 22 f. XXXIX, 12. LXVIII, 22. vgl. Hos. II, 6 ff. IV, 7. 10. VII, 12. IX, 2 ff. XIII, 3. Ezech. XXXIII, 8 f. 27 f.

[5]) Hos. VIII, 13. IX, 6 f. 15. XIII, 12. Jes. II, 9 f. VI, 9 ff. XXII, 14. Jerj. VII, 16. X, 15. XIV, 11. XV, 1. Ezech. V, 1 f. 15 ff. VI, 2 ff. VII, 10 ff. XI, 5 ff. XIV, 14. 16. 20. XXI, 2 ff. 6 ff. 13 ff. XXII, 1 ff.

[6]) Deut. XXIV, 16. vgl. 2 Reg. XIV, 6.

[7]) Jerj. XXXI, 29 f. Ezech. XVIII, 2—32. XXXIII, 12 ff. Natürlich ist die Kehrseite dieses Gedankens, daß auch der Erbsegen kein unbedingter sein kann, daß auch er durch persönliches Abweichen von der guten Bahn der Vorfahren verloren wird. Ezech. XVIII, 10—13. [8]) Prov. IX, 12.

Digitized by Google

So lange die menschliche Schuld noch nicht im frechen Gegensatze gegen Gott zu einer rein persönlichen gesteigert, und damit unverzeihlich geworden ist, erscheint sie immer aus bloß Natürlichem und Sittlichem, aus ererbter und persönlicher Schuld, aus unfreiwillig Uebernommenem und persönlich Angeeignetem gemischt. So kann sie auch den göttlichen Zorn nicht in seiner ganzen Schwere nach sich ziehen, wie die rein persönliche Schuld. Es wäre nicht gerecht, sie zu strafen nach dem Maaßstabe idealer Menschengerechtigkeit. Güte und Langmuth sind in Gottes Gerechtigkeit gegenüber dieser Menschheit nothwendig mit eingeschlossen. So heißt es Ps. CIII, 14: „Gott weiß unsre Bildung, gedenkt, daß wir Staub". Und der Sänger von Ps. LI, weil er schon aus dem Mutterleibe die Sündenmacht empfing, darf beten „sei mir gnädig nach Deiner großen Güte". Daß V. 7 einen Grund anführen soll, warum Gott zu vergeben geneigt sein müsse, zeigt der Zusammenhang deutlich genug. In den ersten 5 Versen des Liedes ist die auf bußfertiges Sündenbekenntniß gebaute Bitte um Vergebung ausgesprochen. In V. 7 und 8 bietet der Sänger mit doppeltem „siehe" (הִן), also Gott auf etwas hinweisend, was ihn bewegen muß zu verzeihen, zwei Beweggründe dar, um deretwillen er Gnade hoffen darf. Der erste ist „ich bin als Mensch sündig; also meine Sünde ist nicht meine eigne freie Entschließung". Der zweite „Du hast Freude an offenherzigem Bekenntniß, hast mich selbst zu aufrichtigem der Weisheit angemessenem Gesuche um Gnade ermuthigt"; also wirst Du mich nicht zurückweisen. Es ist in diesem Verse von dem Menschen das gesagt, was Gen. VIII, 21 von Gott ausgesprochen wird: die irdische, natürliche, sündige Menschheit erträgt kein Gericht nach dem Maaße der Reinheit Gottes. Und noch bestimmter ist das V. Jes. LVII, 16 ausgedrückt. Wollte Gott nach der Strenge richten, ewig zürnen, so würde der Menschengeist, den Gott geschaffen, zu Grunde gehen. Der Schöpfer, der ihn in irdische Gefäße legte, ist eben darum der Barmherzige, der Gott der Gnade. Am entschiedensten ist das im Buche Hiob betont. Die Unmöglichkeit, rein zu sein vor Gott, giebt dem Menschen Anspruch auf einen barmherzigen Maaßstab des göttlichen Gerichtes, vor Allem da die Erbsünde von ererbtem Uebel begleitet wird. Es ist des großen Schöpfers nicht würdig, den Maaßstab seiner höchsten Macht und Reinheit an ein Geschöpf aus Thon zu legen. „Willst verwehtes Blatt Du schrecken, dürre Stoppel Du verfolgen, daß Du Bittres über mich verhängst,

Digitized by Google

mich meiner Jugend Sünden erben lässest?" „Sind abgeschnitten des Menschen Tage, die Zahl seiner Monden bei Dir, hast seine Grenze Du gesetzt unüberschreitbar, so laß ab von ihm, auf daß er ruhe, sich wie ein Miethling seines Tages freue." „Hab' ich gesündigt, was kann ich Dir thun, Menschenhüter? Was ist der Mensch, daß Du groß ihn achtest, Dein Herz auf ihn richtest, ihn alle Morgen prüfest, jeden Augenblick durchsuchst? Warum hebst Du meine Sünde nicht auf, lässest meine Schuld nicht vorübergehen?" So beklagt sich Hiob, daß Gott, der doch weiß, daß er, wenn auch nicht sündlos, doch kein Frevler ist, ihn gleichsam durch die Folter der Schmerzen zum Bekenntniß bringen will, und auf seine Sünde lauert, ihn von seiner Schuld nicht frei sein läßt[1]). Die natürliche Seite der Schuld kann zur Ermuthigung werden, der göttlichen Gnade getrost zu vertrauen. —

4) Wo das Gewissen des Menschen durch das Gefühl der Strafe Gottes geweckt, oder durch das Bewußtsein des Widerspruchs gegen den Willen Gottes beunruhigt wird, ohne daß Verstockung des Menschen es wieder unempfindlich gemacht hat, da entspricht der Schuld das Schuldbewußtsein. So in der Erzählung bei B (J.) Als Adam sündig geworden ist, da sehen Mann und Weib daß sie nackt sind; ihre natürliche Blöße wird ihnen zur Scham. Sie verstecken sich vor Gott[2]). Dieses Gefühl wird in den Bußpsalmen in einer unübertrefflichen Zartheit und Innigkeit ausgesprochen. Das Gewissen, im heiligen Geiste wiedergeboren, dringt tiefer als alle Bußpredigt in das Geheimniß der Schuld ein. Es genügt auf Ps. XXXII und LI hinzuweisen. Die alte Prophetie will das Sündenbewußtsein durch Betonung der social-religiösen Aergernisse, die im Volke vorliegen, hervorrufen. In der nachexilischen Zeit genügen Leidensschickungen, um im Allgemeinen „Buße" zu verlangen ohne bestimmte Motivirung. So bei Joel II, 18 ff. Die Gemeine des zweiten Tempels hat natürlich nicht beständig ein „böses Gewissen" gehabt. Aber unter dem Eindrucke der unvollkommnen Verwirklichung des Gottesreiches, und sobald Unglück über sie hereinbrach[3]), hat sie eine starke Neigung, sich vor Gott zu demüthigen[4]), die eigne Schuld mit der der Väter Gott zu bekennen und sich seiner Barm-

[1]) Hiob VII, 17—21. X, 6—15. XIII, 25 f. XIV, 3. 5 ff.
[2]) Gen. III, 7 ff. Das ist die Frucht der Erkenntniß des Guten und Bösen.
[3]) Ps. XL, 13. LI, 10 f. LXIX, 6.
[4]) z. B. Esr. IX, 5 ff. Dan. IX, 3 ff.

Digitized by Google

herzigkeit zu empfehlen [1]). Die ganze Religion „scheint Vergebung der Sünden zu bedeuten“ (Sm.). Andrerseits aber, wo Israel sich mit andern Völkern vergleicht, oder im Bewußtsein des Erfolges gehoben fühlt, tritt ein Mangel an Schuldbewußtsein hervor, der für die pharisäische Selbstgerechtigkeit den Ausgangspunkt bilden konnte [2]). — Der Versuch, das Schuldbewußtsein zu übertäuben, tritt uns schon in Adams und Kains Geschichte entgegen [3]). Und die Stufe der völligen Verstockung, die nur noch durch das Gericht gebrochen werden kann, lernen wir an dem Geschlecht der Sündfluth, an Sodom und Pharao kennen [4]).

Der Tod.

1) Der Tod des Leibes erscheint auch im A. T. einerseits als eine so natürliche Aeußerung der Vergänglichkeit aller sinnlichen Einzelwesen, daß er zu keiner besonderen religiösen Auffassung herausfordert. Daß die Menschen unterschiedslos dahin müssen und zu ihrem Staube, ihrem Erdreiche zurückkehren, wenn der Geist sie verläßt, das wird einfach als selbstverständlich vorausgesetzt [5]). Die Darstellung der Urzeit bei A (Q.) erzählt den Tod wie etwas aus dem Naturverlaufe nothwendig Hervorgehendes. Zwar sind den Urvätern ungeheure Lebenszeiten zugemessen, die in der Dichtersprache wohl als „Leben für ewig“ hätten bezeichnet werden können. Aber es wird doch bei Jedem als natürliches Ende seiner Entwicklung angegeben, daß er starb [6]), ohne daß darauf hingedeutet würde, daß der Tod ein Gericht über sittliche Entartung, noch weniger, daß er der Beginn eines vollkommneren Zustandes sei.

Aber das A. T. kennt auch eine andre, religiöse, Betrachtungsweise des Todes, nach der er etwas dem innersten Wesen der menschlichen Persönlichkeit Widersprechendes, ein Gericht ist, und den vollkommnen Menschen eigentlich nicht treffen sollte [7]). Das liegt schon in der alten Ueberlieferung, die den Henoch und Elias ohne Leibestod in die Gottesgemeinschaft erhoben denkt [8]). Das liegt in

---

[1]) Neh. I, 6. IX. XIII, 17 f. Esr. IX, 6.
[2]) Ps. XIV, 5. XVII, 1—3. XXVI. CXXV, 3.
[3]) Gen. III, 12 ff. IV, 9. 23.
[4]) Gen. VII. XIX, 9. Exod. VII ff. Jes. III, 9. VI.
[5]) Ps. XLIX, 11. XC, 3. CXLVI, 4.
[6]) Gen. V, 5. 8. 11. 14. 17. 20. 27 ꝛc.
[7]) Wie Alles, was der Tod erfaßt hat, unrein ist und unrein macht.
[8]) Gen. V, 24. 2 Reg. II, 11 ff.

Digitized by Google

den Liedern und Sprüchen, in denen der Fromme im Gefühl seiner Einheit mit Gott sich der Macht des Todes entrückt weiß [1]). Der Prophet nach dem Exile sieht den Tod in der Vollendungszeit auf immer vernichtet [2]). Und der Dichter klagt, daß wir deßhalb so flüchtig und vergänglich auf Erden sind, weil Gott unsre Sünden in das Licht vor seinem Angesichte stellt [3]).

Daß der Tod für den Menschen nicht bloß ein einfacher Naturvorgang, sondern auch ein Gericht ist, daß er dem innersten Wesen der Persönlichkeit widerspricht und mit der verkehrten Entwicklung der Menschheit zusammenhängt, das wird zuerst in dem Fragment Gen. VI, 1—4 ausgesprochen. Die Menschheit ist durch die Vermischung mit den Elohimwesen über ihre von Gott gesetzte Schranke hinausgekommen, ist geworden wie die Elohim. Und dieses Verhältniß soll nicht verewigt werden. Fleisch ist der Mensch, also ein sinnliches Wesen mit seiner äußerlichen und innerlichen Beschränktheit. So soll der Geist Gottes, der Geist des Lebens, nicht für ewig in einem solchen Geschöpfe walten. Nur eine bestimmte Lebensfrist, nur 120 Jahre, sollen ihm vergönnt sein. Wie in allen sinnlichen Einzelwesen, so soll auch in ihm der Geist des Lebens nur eine beschränkte Zeit hindurch bleiben [4]). Nach dieser Erzählung also

---

[1]) Ps. XVI. Prov. XII, 28. XIV, 32. XV, 24 ꝛc.
[2]) B. Jes. XXV, 8 f. (XXVI, 19 ff.) [3]) Ps. XC, 7 ff.
[4]) Die schwierigsten Worte, in V. 3, lauten: לא־ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו. Ich kann mich hier am wenigsten mit der Conjectur Schraders befreunden, der נשׂגם הוא בשר lesen möchte. Abgesehen von der Willkürlichkeit der Aenderung, ist der Gedanke, daß die Nephesch selbst Basar geworden sei, in althebräischem Gedankenkreise schlechthin unvollziehbar. Auch die Erklärung באשר גם הוא בשר kommt mir wenig wahrscheinlich vor; denn wozu das גם? Fleisch ist der Mensch an sich von vorn herein. Höchstens könnte man das גם so fassen: er ist nichts Besseres als die andern Fleischeswesen (Wendt), verdient also kein Ausnahmsschicksal. Aber auf einen Vergleich mit andern Fleischeswesen führt doch Nichts im Zusammenhange. Am ersten möchte ich meinen, daß zu lesen wäre (mit Vorrückung des Zakkeph) לא ידון רוחי באדם בשגם nicht soll ewig walten mein Geist im Menschen bei ihrem Irren, הוא בשר והיו ימיו er ist Fleisch, so seien seine Tage 120 Jahr. Es stünde dann הוא בשר für כי־בשר הוא. Ganz verkehrt ist es, die Worte „es seien seine Tage 120 Jahr" auf die Frist zu beziehen, die dem Menschengeschlecht als solchem bis zu der Sintfluth noch gegönnt sein soll. Denn 1) weiß dieses Bruchstück zunächst gar Nichts von einer Sintfluth. Seinen Eingangsworten nach müßte es unmittelbar nach der Schöpfungsgeschichte kommen; der zusammenhängende Körper von II, 4b—IV hinderte dies, und so trat es an den Schluß der vornoachischen Geschichte. 2) Seine (des Menschen) Tage seien 120 Jahr entspricht ganz dem stehenden Sprachgebrauche für die Lebensdauer der Einzelnen (Gen. V, 5. 8. 11. 14 ꝛc.). 3) Der Gegensatz „mein Geist soll nicht walten im Menschen für ewig" fordert die Angabe eines Lebenszieles für den Einzelnen. Denn was das Menschen-

Digitized by Google

hängt der Tod einestheils mit dem sinnlichen Wesen des Menschen, anderntheils mit der durch Vermischung mit den Elohimwesen entstandenen Ueberschreitung seines Gebietes zusammen. Es ist die erste Geschichte vom Eindringen des Todes. Sie ist ohne Rücksicht auf Gen. III gedacht, aber dieser Geschichte vielfach verwandt, nur viel stärker den Character der Naturreligion fest haltend und weniger von dem besonderen Geiste der alttestamentlichen Religion durchtränkt [1]).

Tiefsinniger hat B (J.) den Gedanken begründet, daß der Tod, wie einerseits für das Naturwesen Naturgesetz, so andrerseits für das persönlich geistige Naturwesen ein Widerspruch mit seiner Idee und ein Gericht ist. Der Sünde ist als Gericht der Tod gedroht [2]). Und als sie geschehen ist, da vollzieht sich dieses Gericht. Aus dem Staube ist der Mensch genommen. Nach dieser Seite betrachtet wäre es nur ein natürlicher Vorgang, daß er auch zum Staube zurückkehrt [3]). Aber im Paradiesesgarten wächst der Lebensbaum. Der Mensch im Paradiese, also die Menschennatur ohne ihre erfahrungsmäßigen Trübungen, hätte die Möglichkeit, auch von diesem Baume zu essen und so wie die Elohim ewig zu leben [4]). Daß er dem Tode erliegt, ist also nicht bloßes Naturgesetz, sondern auch ein Gericht Gottes. An dem Tage wo der Mensch von dem Baume ißt, da stirbt er. Zwar, wie die Schlange mit teuflischer Wahrheit sagt, er stirbt nicht unmittelbar den Leibestod. Aber die göttliche Wahrheit des Spruches bewährt sich. Der Tod legt seine Hand an ihn; er ist ihm verfallen. Leibliche Mühsal und Krankheit werden sein Loos, und sie enden in dem Zurückgehen zum Staube, aus dem er genommen ist. Gott übertreibt nicht die Folgen der Sünde um zu schrecken, und die Schöpfung des Weibes soll nicht etwa das göttliche Urtheil verändern. Die Vertreibung vom Lebensbaum ist selbst der „Tod“ im weitesten Sinne des Wortes [5]).

---

geschlecht anbetrifft, so hat ja auch in der Sintfluth der Geist Gottes nicht aufgehört in ihm zu walten (Noach). 4) Zwar kommen bei A (D.) noch nach der Fluth längere Lebenszeiten vor; aber mit A (D.) hat das Stück gar Nichts zu thun.

[1]) Das ganze Verhältniß wäre natürlich noch viel einfacher, wenn Gen. VI, 3 ursprünglich einer älteren Form von Gen. III angehört hätte und erst verdrängt wäre, als der „Lebensbaum“ in die Erzählung von B (J.) eindrang (Budde). Aber so gewiß auch unserer Form von B (J.) ältere Literaturschichten vorausgehen, so scheint mir diese Vermuthung doch zu kühn.

[2]) Gen. II, 17. [3]) Gen. III, 19. vgl. הוא בשר

[4]) Gen. II, 9. III, 22. [5]) Nach dem Buche der Jubiläen ist Adam wirklich an jenem Tage gestorben, da ein Tag Gottes = 1000 Jahren ist.

Digitized by Google

2) Aus dieser Anschauung vom Tode folgt einfach und natürlich die Bedeutung des Gegensatzes von „Tod“ und „Leben“ für die Sprache des A. T. Der Tod ist das ganze Gebiet, das die Folge der Sünde ist. Da der leibliche Tod für gewöhnlich als die erfahrungsmäßig feststehende Ordnung vorausgesetzt wird, so sind es besondre, frühe, gewaltsame Erscheinungen des Todes worin sein Zusammenhang mit besondrer Sünde, sein Strafcharacter hervortritt, mag nun Gott selbst durch den Tod strafen, oder mag die Gemeine nach seinem Gebote die frevelnde Seele „ausrotten aus ihrem Volke“. Der „Tod“ bezeichnet in diesem Sinne die Vernichtung des Daseins durch besondre Gottesgerichte[1]). Das Leben dagegen ist das ganze Gebiet, das aus der Gottesgemeinschaft folgt, das von keinem Gerichte abgekürzte, in Gott ruhende, in Gott sich freuende Dasein auf Erden. Dieser Sprachgebrauch wird in den späteren Psalmen und Sprüchen erst feststehend. Zunächst redete man von „langem Leben“, wie es die Väter Israels führen und wie es im Bileamsliede als Ziel der Sehnsucht erscheint[2]). Aber später wird „Leben“ „Leben für immer“ in Gegensatz zu den Gerichten gestellt, die den Menschen vor der Zeit wegraffen. In diesem Sinne ist die Gerechtigkeit Rettung vom Tode; auf ihren Wegen ist Leben. Gottesfurcht und die Lehre der Weisen sind der Born des Lebens[3]). In diesem Sinne sind die Gesetze Israels die Satzungen „in denen der Mensch lebt“, und das Gesetz legt dem Menschen Leben und Tod zur Auswahl vor[4]). Natürlich ist nicht die Meinung daß die Frommen überhaupt nicht sterben. Aber sie sind sicher vor dem Verhängnisse eines jähen Verderbens[5]). Sie sehen Leben, leben im Lichte Gottes[6]), und gern fügt die rednerische Sprache das Wort „für immer“ hinzu, ohne damit ein ordnungsmäßiges Lebensende ableugnen zu wollen[7]). Sie fühlen sich trotz der unvermeidlichen menschlichen Sterblichkeit als „Kinder des Lebens“, und genießen ohne Todesfurcht die Seligkeit eines von ewigem, göttlichen Leben durchdrungenen Gott wohl-

---

[1]) Gen. VI, 13 ff. XIX, 29. Exod. XXXII, 33. vgl. Exod. XII, 15. 19. Num. XXVII, 3. [2]) Gen. XV, 15. Exod. XX, 12. Num. XXIII, 10.
[3]) Prov. III, 2. 16. 18. IV, 4. 13. 22. VIII, 35. X, 2. 11. 16. XI, 4. 19. XII, 28. XIII, 14. XIV, 27. XV, 4. XVI, 22. XIX, 23. XXI, 21. Der Gerechte ist versiegelt im „Bündel des Lebens“ 1 Sam. XXV, 29.
[4]) Lev. XVIII, 5. vgl. Exod. XX, 12. Deut. IV, 1. X, 13. XI, 26. XXX, 15. 19. ברכה וקללה Jerj. XXI, 8 f. Hab. II, 4. Ezech. XVIII, 23. XXXIII, 16. Ps. XXXVI, 10 u. o.
[5]) Ps. LXIX, 29. [6]) Ps. XVI, 11. Hos. VI, 2. Amos V, 14.
[7]) z. B. Ps. XXI, 5. LXI, 7 ff.

Digitized by Google

gefälligen Daseins[1]). Ueberall ist in den Begriff des Lebens auch der der Seligkeit, der Gemeinschaft mit Gott eingeschlossen. Wenn Gott den „Pfad des Lebens" kund thut, so thut er zugleich die Freudenfülle kund, die in seiner Rechten ist. Nur „vor Gottes Angesicht im Lichte des Lebens sich freuen" heißt leben. Eine Existenz ohne Gott und Freude verdient den Namen nicht. Im gleichen Sinne heißt es, daß der Weg der Thoren, der Gottlosen, zum Tode führt[2]). Gegenüber dem reifen und friedlichen Ende in hohem Alter, das sogar als ideales Ziel erscheinen kann[3]), ist ihr Tod das jähe Ende im Gottesgerichte. Das Todtenreich sperrt seinen Rachen auf, die Frevler mit einander zu verschlingen[4]). Also sie sind nicht bloß als Glieder der Menschheit in deren Sündigkeit und Sterblichkeit mit eingeschlossen, sondern sie sind noch persönlich Gegenstände des göttlichen Mißfallens und Zornes, „Kinder des Todes", dem Gerichte verfallen.

3) Schon die Erzählung bei B (J.) verbindet mit dem Tode das ganze Gebiet des „Uebels". Des Weibes schmerzensreicher Beruf, ihr Sclavenzustand, wie ihn das Morgenland kennt, des Mannes harte und wenig erfolgreiche Arbeit an dem undankbaren Ackerboden erscheinen als Strafe der Sünde[5]). Freilich verkennt die Erzählung nicht, daß sich andrerseits aus diesem Uebel auch die menschliche Cultur entwickelt, daß Gottes Gnade das Böse zu einer Quelle höheren Gutes macht[6]). Aber zunächst ist das Uebel eine Erscheinung des Todes und eine Strafe der Sünde. So stellt auch die jüdische Gemeine das Uebel, wie es als „Mühsal der Sterblichen" mit dem irdischen Leben verbunden ist[7]), in Zusammenhang mit dem allgemeinen Sündenhange, der sich auch in den Besten in Jugendsünden und verborgenen Sünden äußert. Daß der Mensch, des Weibes Sohn, kurz an Tagen, reich an Unruhe ist, daß seine Tage 70, höchstens 80 Jahre sind, und ihr Köstlichstes Mühe und Arbeit, das hängt mit der Sünde zusammen[8]). Und der fromme Sinn fühlt in besonderen Uebeln immer das besondre Mißfallen

---

[1]) z. B. Ps. XVII. XLIX. LXXIII. [2]) z. B. Ps. XXXIV, 17. XXXVII, 38. CIX, 15. Prov. II, 18. V, 6. VIII, 36.

[3]) Hiob V, 26. XXIX, 18. B. Jes. LXV, 20. Sach. VIII, 4 als Ziel der letzten Zeit. Natürlich kann in besondern Drangsalen auch das frühe Wegraffen als Vorzug des Gerechten erscheinen B. Jes. LVII, 2.

[4]) Ps. XLIX, 15. 18 u. o. [5]) Gen. III, 16. 17. IV, 14.

[6]) Gen. III, 15—21. IV, 20 ff. [7]) עמל־אנוש Ps. LXXIII, 5.

[8]) Ps. XC, 10. Hiob XIV, 1.

Digitized by Google

Gottes, so daß die Worte Sünde, Schuld und Leiden ganz unbefangen mit einander abwechseln[1]).

4) Die Propheten der Zeit vor dem Exile hatten es wie mit der Sünde des Volks, so auch mit seinem Tode zu thun. Wie Adam „starb", als er von dem verbotenem Baume aß, so „starb" Ephraim, als es sich mit Baal versündigte[2]). Der Anfang dieses Todes ist das innere Siechthum, bei dem das Leben äußerlich noch sehr blühend erscheinen kann, wie ja z. B. Jerobeam II. Ephraims äußere Macht noch auf der höchsten Stufe erhielt. Dann kommen die Uebel, Entbehrungen und Leiden. Statt des Wohlseins giebt Gott Dürre, Mißwachs, Krankheit, Krieg und Niederlagen[3]). Daraus ergiebt sich dann der Tod Israels, d. h. die Vernichtung des Volkskörpers. Es folgt die Verwesung. Die einzelnen Atome zerstreuen sich in die Welt. Israel liegt auf dem großen Leichenfelde, wie ein Haufen dürrer Todtengebeine[4]). Erst aus diesen kann wieder neues Leben entstehen. Das Leben, das Gott dem Volke geboten hatte, ist vereitelt. Nur durch Auferstehung kann ihm ein Leben zu Theil werden, über das der Tod keine Macht hat.

Capitel 36.

Der Todeszustand.

Literatur: C. Fr. Oehler Veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris, Stuttg. 1846. Artikel „Unsterblichkeit" (Herzogs Realencyclopädie A. 1). H. A. Hahn De spe immortalitatis sub veteri testamento gradatim exculta. Breslau 1845. Böttcher De inferis rebusque post mortem futuris lib. I. Vol. 1. Dresd. 1846. Fr. Beck Zur Würdigung der alttestamentlichen Unsterblichkeitslehre (theol. Jahrbücher 1851. Bd. X. 470 ff.). Klostermann Untersuchungen zur Alttestamentlichen Theologie. Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande der Frommen des Alten Testamentes. Gotha 1868. Himpel Die Unsterblichkeitslehre des Alten Testamentes. 1857. Herm. Engelbert Das negative Verdienst des Alten Testamentes um die Unsterblichkeitslehre. Marburg 1856. Herm. Schultz Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit.

---

[1]) z. B. Ps. XXXVIII, 5. XL, 13. CIII, 3. [2]) Hos. XIII, 1.
[3]) z. B. Amos IV, 6 ff. Hos. V, 13. VI, 5. Sach. XI, 9. 11. Jerj. III, 3. IV, 2. 3 ff u. o. [4]) Ezech. XXXVII.

Digitized by Google

1861. S. 206—248. E. Tausch Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im A. T. und die Ansätze der tieferen neutestamentlichen Fassung (Jahrb. f. protest. Th. XVIII. 1). Redslob Der Grundcharakter der Idee vom Scheol bei den Hebräern (Ilgen Zeitschrift für histor. Theologie Bd. VIII. 1838. 2). Albert Kahle Biblische Eschatologie (Abth. I. Eschatologie des Alten Testaments). 1870. Bernhard Stade Ueber die alttestamentlichen Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode 1877; vgl. Geschichte des Volkes Israel S. 418 ff. Die Höllenfahrt der Istar, übers. von Oppert und Schrader. Erwin Rohde Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I (1890).

1) Der Leibestod kann für den Glauben des A. T. natürlich nicht eine Erhebung in einen vollkommneren Zustand, eine Befreiung von den Banden der Sinnenwelt sein, sondern ist ihm ein entschiedenes Leiden, eine Entziehung dessen, worin der eigentliche Werth des Lebens liegt. Aber niemals hat Israel ihn als das völlige Ende der Existenz gedacht. Daß ein persönliches Wesen im Tode schlechthin aufhört, das ist für die Völker der alten Welt undenkbar gewesen. Bei den Hebräern, wie bei allen Culturvölkern des Alterthums, erscheint eine Fortdauer nach dem Leibestode als selbstverständlich. Ich sage absichtlich „bei den Hebräern". Denn es handelt sich durchaus nicht um eine religiöse Lehre des A. T., sondern um eine volksthümliche Vorstellung, die von der chaldäischen, in der Höllenfahrt der Istar beschriebenen, ebensowenig verschieden gewesen sein wird, wie von der homerischen Idee des Hadeszustandes.

Die Ueberzeugung des hebräischen Volkes von einer Fortdauer nach dem Leibestode zeigt sich schon darin, daß seit alter Zeit die Sitte des Todtenbeschwörens sich bei ihm, wie bei den benachbarten Völkern fand, und mit großer Zähigkeit gegenüber allen Verboten bis in späte Zeiten hielt [1]). Zwar wird diese Sitte in der alttest. Religion bekämpft. Aber sie hätte nicht in dieser Weise bekämpft werden können, wenn nicht auch in Israel ihre Voraussetzung selbstverständlich erschienen wäre: die Fortdauer Abgeschiedener, und zwar als Elohim, Dii Manes, die zwar selbst unbeglückt sind, aber mehr von den Schicksalen der Menschen wissen, als die Erdenbewohner [2]). Auch in volksthümlichen Redeweisen klingt diese Ueberzeugung durch. Wer sich besondrer Würde im Leben erfreut hat, wird im Tode „zu seinem Volke, zu seinen Vätern, versammelt", und das kann sich ja

[1]) 1 Sam. XXVIII, 6 ff. Jes. VIII, 19. vgl. Lev. XIX, 31. XX, 6. 27. Deut. XVIII, 11. vgl. Samuel 1 Sam. XXVIII.

[2]) Teiresias in der Odyssee und bei Sofokles

Digitized by Google

z. B. bei Abraham, der fern von seinem Geschlechte stirbt, unmöglich auf ein gemeinsames Begräbniß beziehen, sondern muß eine gewisse Gemeinschaftlichkeit des Seins nach dem Tode bezeichnen [1]). Aehnlich sagt David „ich gehe zu ihm (dem gestorbenen Sohne), nicht er zu mir“ [2]). Zwar sind solche volksthümliche Ausdrücke immer sehr allgemeinen Gebrauchs und schließen eine ziemlich dehnbare und unbestimmte Vorstellung nicht aus. Und wie bei den Griechen die alte volksthümliche Vorstellung von den Todten als auf die Lebenden wirkenden, vielwissenden, furchtbaren, neben der homerischen Anschauung von den in den Hades gebannten wirkungslosen Schatten anscheinend ohne Widerspruch und Ausgleich hergeht, so mag auch neben dem alttest. Glauben, für den die Todten wirkungslos sind, ein älterer Glaube an furchtbare, einflußreiche Wirkungen der Todten sich erhalten haben [3]). Aber das reine Nichtsein ist doch sicher ausgeschlossen. Und auch Sprüche, die von „nicht mehr sein“ reden [4]), wollen nicht eine Verneinung des Daseins ausdrücken, sondern nur das Verlassen des im irdischen Leben eingenommenen Platzes.

Es ist ein Zustand des Todes, den der Leibestod schafft, ein Zustand, in dem das Dasein fortdauert, das Leben aber verschwunden ist. Von dem erhebenden Gedanken an eine Unsterblichkeit der befreiten Seele oder von dem beseligenden Glauben an ein ewiges Leben ist der Hebräer weit entfernt. Die „Seele“, die nach dem Glauben der alten Culturvölker den Leibestod überdauert, wird nicht geistig gedacht, sondern als ein gespenstischer Doppelgänger der lebendigen Persönlichkeit. Während des Lebens ist der Mensch in doppelter Gestalt da. Die eine, die sich im Leben nur im Traum oder in der Ecstase selbstständig offenbart, wird im Tode frei [5]). Ihr Aufenthaltsort erscheint bei den Hebräern als ein fester Ort, der sie für gewöhnlich bindet und von den Lebenden trennt, die Scheol. Das Wort führt wohl auf die Wurzel שׁאל und auf die Grundbedeutung „Höhle“ „Grube“ zurück, wenn es nicht mit einem accadischen Worte „schual“ zusammenhängt. Die Scheol ist nicht das Grab selbst. Denn auch wo kein Grab gewährt ist, wird sie als Aufenthaltsort

---

[1]) Gen. XXV, 8. 17. XLIX, 33. Num. XX, 24. 26. XXVII, 13. Jud. II, 10. 2 Sam. VII, 12. XII, 23. 1 Reg. I, 21. Ps. XLIX, 20.
[2]) 2 Sam. XII, 23. [3]) Auch in der Höllenfahrt der Istar droht die Göttin, „die Todten gegen die Lebenden los zu lassen“.
[4]) Gen. XLII, 13. (vgl. XXXVII, 35.) Ps. LXXVIII, 39 (רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב). [5]) εἴδωλον „Schatten“ der Chaldäer. Ka der Aegypter.

Digitized by Google

der Verstorbenen gedacht [1]). Sie ist der Wohnort der Verstorbenen, die dort von dem Glück und Leid des Lebens ausruhen. Sie ist das „Land der Schatten", im Gegensatze zu dem „Lande der Lebendigen" [2]). So kommt sie schon bei den ältesten Geschichtsschreibern vor, und wird immer als im Volksmunde gebräuchliche Vorstellung eingeführt [3]). Wie das Gott suchende Auge sich unwillkürlich nach oben zum Himmel richtet, so wendet sich der Gedanke, der die Todtenwohnung suchen will, nach unten, wo das „Schattenreich" sich wie eine ungeheure Gruft ausdehnt. Gewiß war die Stimmung des Hebräers nicht wesentlich andrer Art als die des griechischen Dichters, wenn er seinen Helden sagen läßt: „lieber wollt ich eines armen Mannes Feld als Knecht bestellen im Lande der Lebenden, als über sämmtliche Schaaren abgeschiedener Todten herrschen" [4]). Die Poesie verkörpert die Scheol gern als Macht des Todes und Verderbens, als ein Ungeheuer, das den Rachen aufsperrt, als einen Jäger, der den Jagdstrick auswirft, als ein Meer, dessen Brandungen den Menschen verschlingen, als eine Festung mit Thoren und festen Riegeln u. dgl. [5]). Gewiß war das Grab das Urbild für die ganze Vorstellung; denn an das Grab hat man ursprünglich die Fortdauer der Todten angeschlossen gedacht, und die unterirdisch gedachte Todtenwohnung nimmt in der Einbildungskraft naturgemäß eine Grabesgestalt an [6]). Ja im Sprachgebrauche stehen beide Begriffe gern synonym. Die Bewohner der Scheol sind die „Staubbewohner" [7]), die „zur Grube Hinabgestiegenen" [8]). Gewürm, Grube und Finsterniß wechseln in der Dichtersprache mit der Scheol ab [9]). Die Scheol ist das „Unterste der Erde" [10]), in das man hinabsteigt [11]). Und ihr Bild prägt sich in schroffem Gegensatze zu dem

---

[1]) Gen. XXXVII, 35. Num. XVI, 30. 33. [2]) Ps. XVIII, 6. (XVI, 10.) [3]) Gen. XXXVII, 35. XLII, 38. XLIV, 29 ꝛc.

[4]) Homer Odyssee XI, 488 f.

[5]) Jes. V, 14. XXXVIII, 10. Hiob XVII, 16. XXVIII, 22. XXXVIII, 17. Hab. II, 5. Ezech. XXXII, 21—31. Prov. IX, 18. XXX, 16. B. Jes. XIV, 9 ff. Ps. IX, 14. XVIII, 6. CXVI, 3. (CVII, 18.)

[6]) Ezech. XXXII, 21—31. Prov. I, 12. VII, 27. Ps. XLIX, 10. 12. vgl. 15. 16. (CXLI, 7.) [7]) Ps. XXVIII, 1. LXXXVIII, 4—6. CXLIII, 7. Hiob VII, 21. B. Jes. XXVI, 19. [8]) Ps. XXX, 4. 10. Jes. XXXVIII, 18. [9]) Hiob XVII, 13. 16. XXI, 26.

[10]) Ps. LXXXVIII, 6 f. Ezech. XXXI, 15 f. 18. XXXII, 18. 21. 24. 26. 28 f. Hiob XXVI, 5. B. Jes. XIV, 9. 15 (unterhalb des Meeres und seiner Bewohner).

[11]) Hiob XI, 8. Deut. XXXII, 22. Ps. XXX, 4. 10. LV, 16. Jes. XXXVIII, 18. (Ps. CXV, 17.)

Digitized by Google

„Lande des Lebens“ aus [1]). Sie ist das ewige Haus, das Versammlungshaus für alles Lebendige [2]), das Land des Verderbens [3]), des Dunkels [4]), der Unordnung [5]), der Vergessenheit [6]), das Land, wo man Gott weder lobt noch seiner gedenkt, noch auf seine Gnade harrt, das Land der Hoffnungslosigkeit [7]), wo Gott keine Wunder thut [8]). Nur nach der großartigen Anschauung eines späten Psalms wird Gott dort ebenfalls wirkend und gegenwärtig gedacht [9]).

Die dort Wohnenden sind jedenfalls schattenhaft vorgestellt, und gewiß wie bei andern alten Völkern die Lebensweise der Verstorbenen wesenlos fortsetzend. Leib und Seele sind nicht getrennt [10]). Aber der Mensch ist ein kraftloser Schatten. Er wird weder von Gott, noch von den Geschicken der Oberwelt berührt, und empfindet nur eigenes dumpfes Leid [11]). Die Todten werden gewöhnlich alle in gleicher Ruhe gedacht, Knecht und Freier, König und Frohnarbeiter [12]). Aber an andern Stellen erscheinen sie nach ihrem Loose im Diesseits getrennt. Die Könige sitzen auch dort auf Thronen [13]). Und wenn ein neuer Machthaber naht, so geht, nach der malerischen Schilderung des exilischen Propheten eine Bewegung des Hohnes und des Erstaunens durch die Reihen der Schatten [14]). Schon in den alten Redensarten, „zu seinen Vätern“ „zu seinen Stämmen“ versammelt werden, ist eine solche Vorstellung zu erkennen. Ursprünglich hat ja der Gedanke an die Gemeinsamkeit der Sippe auch in diesem Stücke die Vorstellungen der Menschheit bestimmt. Die Todten [15]) heißen im A. T. Refaim, ein Wort, das mit dem Zeitworte „schlaff sein“ zusammenhängend die kraftlosen Schattenbilder zu bezeichnen scheint [16]). Daß es auch der Name für ein ausgestorbenes, wohl

---

[1]) Ezech. XXXII, 23 ff. 32. Hiob XXVIII, 13. Ps. XXVII, 13. LII, 7. CXVI, 9. CXLII, 6. (LVI, 14.) Jes. XXXVIII, 11. B. Jes. LIII, 8. [2]) Hiob XXX, 23.

[3]) אבדון oft auch mit שאול geradezu abwechselnd personificirt Hiob XXVI, 6. XXVIII, 22. XXXI, 12. Ps. LXXXVIII, 12. Prov. XXVII, 20.

[4]) Hiob X, 21. Ps. LXXXVIII, 13. Ps. CXLIII, 3. (דומה Ps. CXV, 17.)

[5]) Hiob X, 22. [6]) נשיה Ps. LXXXVIII, 13.

[7]) Ps. VI, 6. XXX, 10. LXXXVIII, 6. 12. CXV, 17. Jes. XXXVIII, 11. 18. 19. [8]) Ps. LXXXVIII, 11. 13.

[9]) Ps. CXXXIX, 8. [10]) Hiob XIV, 22. [11]) Hiob VII, 7—10. XIV, 21. XXI, 21. [12]) Hiob III, 13 ff. Ps. XLIX, 11 15.

[13]) B. Jes. XIV, 9.

[14]) B. Jes. XIV, 9 ff. Ezech. XXXII, 21. 24. (Hiob XXVI, 5.)

[15]) Jes. VIII, 19. Ps. LXXXVIII, 11. 13 (5. גבר אין־אזל). CXV, 17. Am stärksten materialistisch Ps. XXX, 10 עפר.

[16]) רפאים . רפה B. Jes. XIV, 9. XXVI, 14. Prov. II, 18. XXI, 16. Hiob XXVI, 5 ἐλδωλα. (In der Grabschrift Eschmunazars findet es sich auch.)

Digitized by Google

riesenhaft gedachtes, Geschlecht der Ureinwohner des Ostjordanlandes ist[1]), würde sich, wenn jener Volksname wirklich altsemitischen Ursprungs ist, leicht aus dem Zusammenhange von „schlaff sein" mit „gestreckt, lang sein" erklären. Aus der Scheol aber können die Schatten durch Beschwörung vorübergehend wieder zur Erde zurückkehren in der Gestalt, die sie auf Erden hatten.

2) Eine Fortdauer über den Leibestod hinaus muß also bei den Hebräern als uralte Volksmeinung vorausgesetzt werden, ohne daß man auf Stellen, wie Gen. IV, 10. XXII, 5. XLVII, 9, geschweige auf Num. XXIII, 10 sich zu berufen hätte. Vielleicht dachte man auch in Israel, wie sonst, daß die Ehre des rechten Begräbnisses, vorzüglich in einem Erbgrabe der Sippe, die Bedingung für die Ruhe und den Frieden der Todten sei[2]). Aber in dieser Fortdauer liegt ein religiös oder sittlich förderndes Element an sich gar nicht. Man kann trotz derselben ganz wohl auch von dem Todten sagen „er ist nicht mehr", „seine Stätte kennt ihn nicht mehr"[3]). Denn der Werth des Daseins, die Aufregung, Lust und Freude des Lebens sind dahin. Auch die Frommen sehen mit trostloser Bitterkeit dem Tode entgegen[4]). Ein früher Tod, ein vorzeitiges Wegraffen aus dem Lande der Lebendigen, ist das gefürchtete Schicksal. Und der Lohn der Gesetzestreue ist „langes Leben im Lande, das Gott giebt", und die Hoffnung, „den Tod" d. h. seine jedesmalige schnell richtende Macht zu vermeiden. Der Gesichtskreis im A. T. ist wie bei den klassischen Völkern ein durchaus diesseitiger. Die Fortdauer, auf die man wirklich mit freudiger Sehnsucht blickt, ist nicht die des Individuums im Schattenreiche, sondern die in den Kindern und Enkeln[5]). Mit dieser Weltanschauung hängt ja das ganze Heilsbewußtsein Israels zusammen. Ein Gottesreich auf irdischem Boden soll mit irdischen Formen, Mitteln und Zwecken hergestellt werden. Und man kann das Wesen der altteſt. Religion nicht stärker verkennen, als wenn man etwa bei Moses hinter dieser diesseitigen Weltanschauung eine Geheimlehre mit dem Mittelpunkte eines Jen-

---

[1]) So Gen. XIV, 5. XV, 20. Deut. II, 11. 20. III, 11. 13. Jos. XIII, 12. XVII, 15. 2 Sam. V, 18. 22.

[2]) Gen. XLVII, 30. XLIX, 30. L, 4 f. 12. 24. Exod. XIII, 19. Die Bedeutung des Begräbnisses: 2 Sam. XIX, 38. 1 Reg. XIII, 22. XIV, 11. 2 Reg. IX, 34. Jes. XXII, 16. Jerj. XVI, 4. Ezech. XXVIII, 10. XXIX, 5. XXXI, 17. XXXII, 19. B. Jes. XIV, 18 ff. LXVI, 24.

[3]) Ps. XXXIX, 14. [4]) 2 Sam. XIV, 14.

[5]) z. B. Gen. XVII, 4 ff. vgl. XV, 2 ff.

Digitized by Google

seits der Vergeltung und des wahren ewigen Lebens suchen will. Die Fortdauer nach dem Tode trägt kein religiöses Element der Tröstung oder Kräftigung in sich. Das Dasein im Schattenreiche kann natürlich gegenüber schwerem irdischen Leiden, und gegenüber der Bedrängniß der Armen und Elenden, auch als Ziel der Sehnsucht, als erwünschte Rast erscheinen [1]). Vor den Stürmen der Zeit kann Gott gütig die Frommen in dieser Friedenszuflucht bergen [2]). Aber an sich bleibt es ein Todeszustand, eine Lebensminderung und bietet keine Vergeltung für die Leiden des Diesseits und kein seliges Leben in Gott. Ueber die Trostlosigkeit dieser Vorstellung konnte nur die Hoffnung auf Rettung aus diesem Zustande des Todes, auf eine Auferstehung hinausführen. Ob und wie weit dieselbe von den Frommen des A. T. schon erfaßt war, kann erst bei der Zukunft des Heils besprochen werden. Jedenfalls erscheint die Auferstehung nicht als etwas für den Menschen an sich Gewisses und Natürliches. Als Regel gilt der Satz „eine Wolke verschwindend flieht, so wer zum Todtenreiche hinabsteigt, kehrt nicht wieder" [3]). Und nur als ein schöner Traum, dem die Wirklichkeit widerspricht, steht die Vorstellung vor der Seele des Leidenden, daß Gott den Menschen im Todtenreiche eine Zeit lang bergen könnte, um ihn dann zu prüfen und aufs Neue zum Leben zu führen [4]).

Anders wäre es, wenn die Frommen seit dem 8. Jahrhundert wenigstens ausnahmsweise den Glauben gehegt hätten, unmittelbar durch den Tod nicht in jenes Todtenreich, sondern in eine geistige Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, in der sie Ersatz für alles Leiden der Erdenzeit finden könnten. Aber das muß bestimmt verneint werden. Stellen wie Ps. XVII. XLIX. LXXIII könnten höchstens eine zukünftige Erlösung aus der Scheol verheißen. Und Ps. XVI würde jedenfalls nur von einer völligen Vermeidung des Leibestodes reden. Daß einzelne Fromme wie Elias ohne Tod zu Gott gelangen, bedeutet als Ausnahme von der Regel und weil der Tod da überhaupt nicht eintritt, Nichts für unsre Frage. Dasselbe gälte von Ps. XCIX, 6 f., auch wenn, was mir unmöglich erscheint, dieses späte Lied von Männern wie Samuel, Moses und Aaron sagen wollte, daß sie fürbittend vor Gott ständen (Hitzig). Wenn endlich der Psalmsänger XXXI, 6 seinen Geist in Gottes

[1]) Hiob III, 12 ff. 21 f. VI, 8. [2]) B. Jes. LVII, 2.
[3]) Hiob VII, 8—10. XIV, 7—12. XVI, 22.
[4]) Hiob XIV, 13 ff. (19.)

Digitized by Google

Hände befiehlt, so heißt das nur, daß er sein Leben dem Schutze Gottes anvertraut.

Die einzige Stelle, die mit einigem Scheine des Rechtes für den Glauben an eine unmittelbare selige Vereinigung mit Gott nach dem Tode angeführt wird, ist die schwere und dunkle Stelle Hiob XIX, 25 ff. [1]). Jedes neue Eingehen auf dieselbe hat mich zwar immer mehr davon überzeugt, daß sie von einer kaum lösbaren Verwicklung und Dunkelheit ist, und daß der Text sich schwerlich in unversehrtem Zustande befindet. Aber wenigstens den sonst üblichen Erklärungen gegenüber erscheint mir bei Voraussetzung des jetzigen Textes meine frühere Auslegung immer noch verhältnißmäßig wenig von innern und äußeren Schwierigkeiten bedrängt. Die Worte sind so ungewöhnlich, daß man entweder eine unentwirrbare Textesverderbniß zugeben, oder annehmen muß, daß die Gesetze des hebräischen Sprachgebrauchs hier freier als sonst behandelt sind.

Gegen die Ansicht, daß sich in dieser Rede dem leidenden Frommen die Ansicht auf ein seliges geistiges Leben nach dem Tode eröffne, entscheidet die Erwägung, daß ein so entschiedener Widerspruch mit der sonstigen klaren Ansicht Hiobs [2]) nicht ohne bestimmte Erwähnung einer Aenderung der Ueberzeugung des Helden gedacht werden kann, daß weder die Freunde noch Hiob selbst in den folgenden Reden auf eine so vollständige Umgestaltung der ganzen Streitfrage irgend eingehen [3]), und daß offenbar die Rede in Cap. XIX nur eine höhere begeisterte Wiederaufnahme des Cap. XVI Gesagten ist. Will man nicht an der Auslegung überhaupt verzweifeln, oder die zu der ganzen Entwicklung der Reden gar nicht passende, noch dazu sprachlich kaum zu rechtfertigende Hoffnung auf einen irdischen Ersatz in der letzten Stunde in den Worten finden, so bleibt nur folgende Auffassung übrig: Hiob verzweifelt an dem Erfolge seines Streites gegen die unbarmherzigen Freunde. Er sieht nirgends mehr eine Rettung gegen das Leiden, das ihn verzehrt. Aber mitten in

---

[1]) Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, Göttingen 1861. S. 219—23. Außer der dort verzeichneten Literatur vgl. Köstlin De immortalitatis spe quae in libro Jobi apparere dicitur 1846 — sowie Delitzsch und Dillmann Commentare zu d. St. und Droste (Zeitschr. für alttestamentl. Wissensch. 1884. 4. 107 ff.).

[2]) III, 13. VII, 7. 21. X, 21 f. XIV, 10 f. Aus XIV, 14 geht hervor, daß Hiob, wenn er sich zu der Hoffnung auf eine selige Erneuerung seines Lebens erheben könnte, sich für befriedigt halten und seine Klage enden würde. [3]) XXI, 26. XXX, 23.

Digitized by Google

dieser Verzweiflung erfaßt er den Glauben, daß eben derselbe Gott, der ihn scheinbar als Feind befehdet, sein einziger Helfer ist, und als der gerechte Freund der Wahrheit und Frömmigkeit zu ihm und seiner Unschuld stehen und ihn rächen wird, wie ein Bluträcher auf dem Grabhügel des Freundes steht und ihm Rache schafft [1]). Diesen Gott sieht Hiob, wie man ihn überhaupt allein sehen kann, mit dem Auge des Geistes, als Bluträcher, „als Nachmann" auf seinem Grabe stehen, nachdem sein Leib völlig von der Krankheit vernichtet ist. Darum wünscht er ja, daß sein Blut ungehemmt zu diesem höchsten Bluträcher emporrufe. Und dieses Rächers gewiß ruft er den unbarmherzigen Freunden zu, sich vor dem Schwerte desselben zu hüten. Er sieht diesen Gott „für sich" [2]) nicht mehr wie jetzt fremd, feindlich gegen sich gestimmt. Und im Entzücken über diese neu errungene Gewißheit, daß Gott zu ihm stehen wird, schwindet ihm das Herz im Leibe. „Doch ich weiß, mein Helfer lebt, und ein Bluträcher wird aufstehen über dem Staub, und, nachdem meine Haut zernagt ist diese, und ich entblößt bin vom Fleische seh' ich Gott (nämlich als Bluträcher auf dem Staube stehend), ihn den ich schaue »für mich« (streitend), und meine Augen sehn ihn nicht mehr feindlich; in meinem Busen schwindet mir das Herz (Ps. LXXIII, 26). Wenn ihr sprecht »wie wollen wir ihn verfolgen, und der Sache Wurzel sei in mir gefunden«, fürchtet für Euch vor dem Schwerte; denn Schwertesschuld ist Zorn, damit ihr erkennt (den Allmächtigen)" [3]). Wenn man diese Uebersetzung für unmöglich hält, und אחרון hier nur futurisch fassen zu dürfen meint, so bleibt die Möglichkeit, daß Hiob in der Scheol den Sieg seiner Sache zu erleben und durch eine göttliche Offenbarung zu schauen hofft. Jedenfalls ist auch in dieser Stelle die Aussicht auf eine das Todtenreich vermeidende selige Unsterblichkeit nicht zu finden.

3) Aber dennoch gilt der Tod dem A. T. keineswegs als gleichartiges Schicksal für alle Menschen. In der Art, wie sie den Tod aufnehmen und wie er ihnen entgegentritt, liegt der Unterschied, liegt das Gericht im Tode. Die Väter Israels sterben

---

[1]) גאל Num. XXXV, 12. Hiob XIX, 25. vgl. XVI, 19. 21. XVII, 3. (עד, שחד). [2]) Gen. XXXI, 42. Ps. CXVIII, 6. 7.

[3]) Am nächsten läge sonst die Uebersetzung „ein Rächer wird auf dem Staube stehen und zwar nachdem meine Haut diese da zerschlagen; und ohne Fleisch d. h. in der geistigen Ecstase seh' ich Gott ꝛc." Droste „daß doch mein Schicksal aufgeschrieben, daß es in ein Buch eingezeichnet würde, — dann ich — ja ich wüßte, daß mein Helfer lebt ꝛc." (XIV, 13—17).

Digitized by Google

alt und lebenssatt, prophetische Worte auf den Lippen [1]), die das Geschick ihrer Geschlechter bestimmen. Und auch der Heide ruft aus „es sterbe meine Seele den Tod der Gerechten und mein Letztes sei dem ihren gleich“ [2]). Ein großer Unterschied ist zwischen dem Frevler, den früh und unselig das Todtenreich verschlingt [3]), und dem Frommen, der vertrauend noch im Tode an Gott hält [4]), oder dem Armen, dem im Tode Ruhe und Frieden winken [5]). Auch wo man noch nicht an Auferstehung denkt, giebt es ein seliges und ein unseliges Sterben.

---

c) Die Hoffnung Israels.

Capitel 37.

Der Ausblick der mosaischen Zeit in eine Vollendung des Heils.

Literatur: J. J. Stähelin Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes 1847. G. Baur Geschichte der alttestamentlichen Weissagung Bd. 1. Gießen 1860. Ed. Riehm Entwicklung der messianischen Weissagung (theol. Studien u. Kritiken 1865. 1. 2. 1869. 1.). (Als besondere Abhandlung umgearbeitet unter dem Titel „Die messianische Weissagung, ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Character und ihr Verhältniß zu der neutestamentlichen Erfüllung“. Gotha. A. 2. 1885.) Hofmann Weissagung und Erfüllung 1841. 44. Schriftbeweis Aufl. 2. 1859. Bd. 2a. Hengstenberg Christologie des Alten Testaments A. 2. Bd. 1. 249 ff. Auberlen Die messianischen Weissagungen der mosaischen Zeit (Jahrbb. für deutsche Theologie III, 4. S. 778 f.). Storr Opuscula theologica II. Herder Briefe über das Studium der Theologie Bd. 2. 225. Maurice Vernes Histoire des idées messianiques. Paris 1874. Rudolf Anger Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee (1873 ed. Krenkel). James Drummond The jewish Messiah 1877 (nachmaccabäisch). C. v. Orelli Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. 1882. Für den Segen Jaqobs: die Abhandlungen von Wagenseil und Deyling bei Ugolino thesaurus

---

[1]) Gen. XLIX. vgl. XXV, 8. XXVII, 27 ff. XLVIII, 14 ff.
[2]) Num. XXIII, 10.
[3]) Ps. XLIX, 13. 15. XCII, 8 ff. Hiob XI, 20. XXVII, 8 f.
[4]) Hiob VI, 9 f. XIX, 25 f. XXII, 18. B. Jes. LVII, 2. Ps. XCII, 13 ff. (Prov. XI, 7. XIV, 32. XXIII, 18. XXIV, 14.)
[5]) Hiob III, 13 ff.

Digitized by Google

antiq. sacr. Bd. XXVI. Jaq. Alting Gröningen 1659. J. J. Stähelin Animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium. Friedrich Breslau. 1811. Reinke Münster 1849. Dieſtel 1853. Land Disputatio de carmine Jacobi Gen. XLIX, specimen academicum pro gradu doctoris theol. Lugd.-Batav. 1858. Ewald Ueber die künſtliche Weiſſagung in der Bibel (Jahrbb. für bibliſche Wiſſenſchaft XII, 2. 187 ff. 1861—65), Geſchichte des Volkes Iſrael II. 371. Zu der andern Literatur vgl. Baur a. a. O. I. S. 216. 227. — Für den Noachſegen: Ewald Geſchichte des Volkes Iſrael III. 598. Jahrbb. für bibliſche Wiſſenſchaft IX, 25.

1) Im Allgemeinen ſind die Gedanken Iſraels vor dem 8. Jahrhundert ausſchließlich auf die Gegenwart gerichtet. Nicht bloß für den Einzelnen tritt das Daſein nach dem Tode völlig hinter dem Erdenleben mit ſeinen Freuden, Leiden, Rechten und Pflichten zurück. Auch dem Volke ließen Sorgen, Kämpfe und Siege der Gegenwart ſchwerlich die Stimmung, an Ideale der Zukunft zu denken, bis mit dem Zuſammenbrechen des nationalen Staates und mit der geiſtigeren Auffaſſung von Jahves Weſen und Willen neue Bedingungen für die Hoffnung entſtanden. Aber ganz ohne Gedanken der Hoffnung iſt Iſrael nie geweſen. Ein Volk, deſſen Herr und Bundesfreund der Gott des Himmels und der Erde iſt, muß überzeugt ſein, die Feindſchaft der Welt ſiegreich zu überwinden. So iſt die meſſianiſche Idee im weiteſten Sinne, d. h. der Glaube an den Sieg des Volkes Jahve's, vom Anfang an in der Religion Iſraels gegeben.

2) Das älteſte uns ſchriftlich erhaltene Zeugniß für ſolche Siegeshoffnung iſt wohl das ſchöne volksthümliche Dichterſtück, das als Weiſſagung Jaqobs auf uns gekommen iſt. Gewiß iſt es nicht eine wirkliche Weiſſagung aus der Urzeit[1]). Vielmehr ſind dem Ahnherrn des Volkes Worte in den Mund gelegt, welche die Geſchicke, die Freuden und Leiden des damaligen Iſrael in Form von Weiſſagungen kurz darlegen. Es iſt eine Einkleidung, wie ſie uns auch im Deuteronom, Hiob, Bileamslied, Daniel, Prediger Salomo, Henoch, Eſra IV u. a. entgegentritt. Was von den Stämmen und ihrem Zuſtande in Kanaan geſagt wird, iſt Schilderung, nicht Weiſſagung.

[1]) Es ſind zumeiſt Volksſprüche ohne irgend religiöſe Bedeutung, zum Theil Spottlieder eines Stammes über den andern, wie ſie auch bei der hochgeſpannteſten Anſchauung von Wahrſagung weder im Munde Jaqobs vorſtellbar wären, noch durch die dunkeln Jahrhunderte hindurch hätten erhalten werden können. Jaqob hätte ſtatt der Heilsgeſchichte wunderbar die Geographie Paläſtinas vor Salomo und den vorübergehenden Character der einzelnen kleinen Stämme vorausgeſehen. Das Stück ſtammt wohl aus den Anfängen der Königszeit.

Digitized by Google

Aber die Hoffnungen, die sich an Joseph und Judah schließen, sind Weissagungen im eigentlichen Sinne. Für Joseph hofft der Dichter kriegerischen Ruhm, Herrlichkeit, Fülle und Reichthum des Landes und Fürstenrang unter seinen Brüdern. Judah's Gestalt dagegen wird mit der Zukunft des Gesammtvolkes in Zusammenhang gebracht. An ihn schließt sich die Hoffnung auf den Sieg des Gottesreiches überhaupt.

Zweifellos wird diesem Stamme die Herrschaft über seine Brüder zugesprochen. Seine kriegerische Macht und Herrlichkeit werden zuerst gepriesen. Dann geht das Bild des raubluſtigen und unwiderstehlichen Löwen schön in ein Bild des Friedens über. Da erscheint Judah in Fülle alles Gutes, im Ueberfluß von Wein und Milch, das Bild ungestörter üppiger Wohlfahrt. So soll er also ohne Zweifel als Israels Führer durch die Kampfzeit des Volkes hindurch zu glänzendem und ungestörtem Friedenszustande gelangen. Zweifelhaft ist nur, ob die Worte des schwierigen zehnten Verses zu diesem Gedanken noch etwas Besonderes hinzufügen sollen. Sie lauten „weichen wird das Scepter nicht aus Judah, noch der Reichsstab zwischen seinen Füßen" עד כי־יבא ש(י)לה ולו יקהת עמים. Das Bild zeigt Judah zunächst als Richter in Israel, den Herrscherstab in der Hand [1]), wie in späterer Dichtung Judah selbst ein solcher Herrscherstab Gottes heißt [2]). Dieser Stab ruht dem auf dem Throne sitzenden zwischen den Füßen, wie ihn das Bild des auf dem Throne sitzenden Königs auf den Reliefs von Ninive gewöhnlich zeigt, und wie auch die Griechen ihn abbilden [3]). Dieser Zustand königlicher Richterwürde soll nicht aufhören, bis ein noch vollkommnerer kommt, d. h. er soll überhaupt nicht aufhören, sondern sich zu seiner Vollendung und Verklärung in einem Friedensreiche ausgestalten [4]).

Die letzten Worte sollen offenbar irgendwie eine Grenzscheide in dieser Herrschaft Judah's ausdrücken. Aber ihr Verständniß ist nach der jetzigen Gestalt des Textes fast verzweifelt. Wenn man שילה, oder wie nach den Vss. wohl eher zu lesen ist שלה, auf die bekannte ephraimitische Stadt bezieht, wo bis zu dem unglücklichen philistäischen Kriege unter Eli das nationale Heiligthum sich befand [5]),

[1]) Num. XXI, 18. Jud. V, 14. [2]) Ps. LX, 9. CVIII, 9.
[3]) Pausanias IX, 406.
[4]) Die altchristliche Auslegung hat seit Justin (ed. Otto I, 204) großes Gewicht darauf gelegt, daß mit dem Kommen des Siloh, d. h. des Messias, Judahs Herrscherstab gewichen sei, d. h. die Selbstständigkeit des Landes.
[5]) שלו. שלה. שילו Jud. XVIII, 31. 1 Sam. I, 3. IV, 3 f. Ps.

Digitized by Google

so ergäbe sich der Sinn „bis er nach Siloh kommt", d. h. bis nach der Eroberung des Landes sein während des Wüstenzugs geübtes Führerrecht zu Ende geht. Aber nach Siloh kommen heißt doch nicht ohne Weiteres, den ersten Reichstag unter Josua mitmachen; auch war Judah während des Wüstenzuges und der Eroberung wohl ein vorkämpfender Stamm, aber ein Scepter besaß er nicht, wie der Stamm des Mose, Levi, und der Stamm des Josua, Ephraim. Und nach diesem „Reichstage" hat Judah keineswegs eine Herrschaft über Völker angetreten, ganz abgesehen davon, daß das Lied sonst immer die Zeit der Richter, nicht die der ersten Eroberung beschreibt. In einer andern Zeit aber ist Judah überhaupt nicht nach Siloh gekommen, das ja eine Stadt Efraims war, so daß man nicht mit Ewald und Dillmann an Judah's Ansiedelung nach Unterjochung der Kananiter denken darf. Und die Uebersetzung „solange man nach Siloh geht", d. h. für alle Zeit, setzt eine sehr unwahrscheinliche Redeweise im Volke voraus und verstößt gegen die Bedeutung des עַד, das eine Zeitgrenze ausdrücken muß. Endlich ist auch Land's Deutung schwerlich zu halten, der unter dem Scepter (Herrscher) David versteht, dem hier zu seinem Königtum in Hebron die Herrschaft über die andern Stämme verheißen werde. Denn Siloh war damals nicht mehr der Mittelpunkt für die Nordstämme; Isboseth residirte in Machanaim, und die „Völker" werden von den „Brüdern" so deutlich unterschieden, daß man an Nichtisraeliten denken muß, die Judah dienen sollen.

Sobald man aber Siloh nicht von der genannten Stadt versteht, hört jede sichre Deutung auf. Es könnte wohl ein aus Silon abgekürztes Nennwort sein[1]) und „Friedensmann" bedeuten, so daß es „der erste Name des Erlösers" wäre. Aber dann bliebe unverständlich, daß ein solches nirgend sonst vorkommendes Wort hier als ein Jedem bekanntes gebraucht wäre. Andre schließen an eine veränderte Aussprache des Wortes[2]) die Bedeutung Ruhe, Ruhe-

---

LXXVIII, 60. Jerj. VII, 12. 14. Zu dem Ort, dem jetzigen Seilun, vgl. Robinson u. Smith Reisen III, 305. Furrer S. 226. Die Redensart שלה יבא 1 Sam. IV, 12.

[1]) Der Name wäre von שלה = שלם, dem N. propr. שלמה wesentlich gleichartig. [2]) שַׁלְוָה. vgl. bei Knobel. (שלו Ps. XXX, 7. vgl. שלוה Ps. CXXII, 7. Prov. I, 32. XVII, 1. Jerj. XXII, 21. Ezech. XVI, 49 ꝛc. שלי Hiob XVI, 12. XX, 20. XXI, 23. Ezech. XXIII, 42. Ps. LXXIII, 12 ꝛc.) (Erklärungen wie „sein Kind" nach Deut. XXVIII, 57 übergehe ich natürlich schweigend.) Der Vollständigkeit wegen erwähne ich Seineke's Ansicht (Gesch. d. V. Isr. Th. I. 1876. S. 55. 56), der hier

Digitized by Google

statt, Sicherheit, und übersetzen „bis Judah zur Ruhestatt, zum Frieden kommt". Aber wie seltsam mißverständlich wäre das ausgedrückt durch ein ganz ungebräuchliches Wort, und mit dem Accusativ der Richtung! Wenn man als überkommenen Text[1] שלה festhält[2], so wird das Wort am ersten in אשר und לה aufzulösen sein[3]. Schon eine Stelle im Ezechiel spielt in unverkennbarer Weise auf diese Auffassung der Worte an[4], und die Uebersetzungen selbst weisen auf ein derartiges Verständniß[5]. Dann wäre zu übersetzen „weichen wird das Scepter nicht von Judah, noch der Reichsstab zwischen seinen Füßen, bis daß kommt dem er (der Reichsstab) gehört, und der Völker Gehorsam ihm". Dann würde das davidische Königshaus als Herrscher Israels und Unterwerfer der Völker bezeichnet, von dem eine Zeit des Friedens und des üppigen Wohlseins ausgeht[6]. Das könnte unter dem Eindrucke des jugendlichen Aufstrebens Davids in keiner Weise befremden. In jedem Falle ist die Hoffnung auf eine Zeit des Sieges und des seligen Friedens an Judah geschlossen.

Und in dem Manne selbst, der berufen war, den Gedanken des Königthums in Israel zu verwirklichen, in David, ist offenbar durch ihm entgegenklingende Prophetenworte die Hoffnung auf eine große Zukunft seines Geschlechts hervorgerufen. Zwar sind die Worte Nathans an David 2 Sam. VII, 4 ff. und des Königs Antwort mit Rücksicht auf Davids großen Sohn, den Tempelerbauer Salomo, gebildet. Es mag erst später geglaubt sein, daß dieser Tempelerbauer in ein besondres Liebesverhältniß zu Gott gestellt sei, wie

---

eine absichtliche Verstümmlung des Wortes durch Weglassen des m vermuthet, und Schalem = Jerusalem versteht. (Ebenso soll Chirah = Chiram, Onan = Amnon, Schela = Schelomoh sein.) — Eher auf Berücksichtigung Anspruch hätte Kayser's Erklärung: עד כי יבא „wenn Beute gebracht wird", שלה „sein Beutemachen" ꝛc. ist es, — am meisten de Lagarde's Conjectur שְׁאֵרִית (onom. II, 96) „der von Judah Ersehnte".

[1]) Samar. LXX. Aquil., 25 Codd. bei Kennicoth, 13 bei Rossi ꝛc.

[2]) יבא שילה könnte aus kabbalistischer Spielerei stammen. Es ist = 358 = משיח. [3]) Alterthümliche Auflösung des ה— z. B. B. 11 zweimal, vgl. sonst Jud. V, 7. [4]) Ezech. XXI, 32 עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט.

[5]) LXX τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. Aquila ᾧ ἀποκεῖται σκῆπτρον. Gegen die Vermuthung Welth., der das ולו als Glossem ansieht und die allerdings sehr erleichternde Uebersetzung giebt „bis der kommt, dem die Völker gehorchen", spricht der Rhytmus, der ein zweites Versglied fordert. Auf eine Deutung, die allgemeine Zustimmung fordern könnte, wird kaum zu hoffen sein. Die Zulässigkeit der von mir vorgeschlagenen Erklärung scheint mir, obwohl ich zugebe, daß die Uebersetzung „der ihm (Judah) gehört" näher liegt, doch durch das Sprachgefühl Ezechiels gesichert.

[6]) Schon 1 Chron. V, 2 scheint so zu erklären.

Digitized by Google

es zwischen Sohn und Vater gilt, und daß Davids Haus, auch wo es sich durch seine Sünden Strafe zuzieht, doch nicht ganz verworfen sondern ohne Aufhören [1]) erhalten und immer neu begnadigt werden solle. Und das Dankeswort Davids hat ganz den Klang späterer Psalmworte. Aber gewiß spricht David in seinen letzten Worten, mit ihrer echt antiken Sprache [2]), von dem unvergänglich ewigen Bunde Gottes mit dem Davidhause. Und er preist in dem achtzehnten Psalm den Gott „der seines Königs Rettung groß macht, und Gnade an seinem Gesalbten thut, an David und seinem Samen ewiglich“ [3]). Auf diesem Grunde hat die Frömmigkeit Israels den Königen aus Davids Hause die Hoffnungen entgegengetragen, die Propheten und Psalmen zum Ausdrucke bringen: Sieg, Herrschaft, Leben, Sohnesstellung zu Gott.

4) Ganz andrer Art als diese politisch-nationale Hoffnung Israels ist der Ausblick in die Zukunft in den Erzählungen bei B (J.) und C (E.). Gleich der Beginn der Erzählung von menschlicher Sünde und menschlichem Tode eröffnet einen großartigen Ausblick in das Heil und seine Vollendung. Als der Verführungsmacht ihr Urtheil gesprochen wird [4]), da spricht Gott „Feindschaft setz' ich zwischen Dir und zwischen dem Weibe und zwischen Deinem Samen und zwischen ihrem Samen; er wird Dir zermalmen das Haupt, und Du ihm zermalmen die Ferse“ [5]). Der Same des Weibes ist nicht der Messias. Das Wort kann, wo es ohne nähere Bestimmung steht, nicht wohl etwas Anderes als die Nachkommenschaft als solche bezeichnen. Wohl kann ein Einzelner als Same seines Ahnherrn bezeichnet [6]), und einem Menschen in einer besonderen Seite seiner Nachkommenschaft „Same genannt werden“, wenn dieselbe im Unterschiede von den andern Nachkommen sein Geschlecht legitim fortpflanzt und ihn beerbt. Aber in beiden Fällen muß das deutlich gesagt sein. Wo das nicht geschieht, sind alle seine Kinder sein Same. Der Same der ersten Menschheitsmutter kann nur die Menschheit sein, nicht ein Theil derselben, so daß etwa Qain, ihr Erstgeborner,

---

[1]) Zu dem עולם vgl. 1 Sam. I, 22. XIII, 13. 1 Reg. I, 31.

[2]) „Spruch Davids, Isais Sohnes, — Spruch des Mannes, der hochgestellt, des Gesalbten des Gottes Jaqobs, des Lieblichen in Hochgesängen Israels“ V. 1. [3]) Ps. XVIII, 51. (2 Sam. XXII, 51.) [4]) Gen. III, 15.

[5]) Das seltene Wort שוף könnte an sich wohl in 2 verschiedenen Bedeutungen gebraucht sein „zermalmen“ und „schnappen“ (mit שאף parallel, vgl. Hiob IX, 17. Dillmann.) Für unsre Zwecke hat die Frage keine Wichtigkeit.

[6]) aber doch nur in Form einer Apposition oder eines Prädicats.

Digitized by Google

Schlangensame hieße. Das Weib ist durchaus nicht etwa die Vertreterin der Heilslinie in der Menschheit, so daß die Kinder des Heils ihre Kinder wären, wie nach Paulus die Gläubigen Kinder Abrahams. Sie ist die sündige natürliche Mutter der sündigen, natürlichen, der Erlösung fähigen Menschheit. Das Menschengeschlecht ist hier noch in der Einheit der gemeinsamen Mutter beschlossen.

Daß diesem Weibessamen ein Schlangensame gegenübersteht, erklärt sich daraus, daß Weib und Schlange sich in Erbfeindschaft gegenüberstehen sollen. Ihre Nachkommenschaft noch soll sich unversöhnlich bekriegen. Wie die Blutrache von Geschlecht zu Geschlecht sich immer neu gebärend forterbt, wie in der Natur zwischen Menschenkindern und Schlangengezücht unversöhnlicher Haß waltet, so soll dieser uralte Kampf immer neu aufleben. Der Schlangensame hat schwerlich eine bestimmte, erklärbare Bedeutung. Jedenfalls ist darunter nicht der Teufel verstanden, noch weniger die Menschen, die sich zu „Kindern des Bösen" gestalten. Höchstens ist er die sich fortzeugende Versuchungs- und Sündenmacht in ihren einzelnen Erscheinungen. Die Menschheit soll nie mit der Sünden- und Versuchungsmacht einig werden, die sie zu Falle gebracht hat. Sie soll sich nie in der Thierheit befriedigt fühlen. Der erste Sieg der Versuchung soll einen erblichen Kampf zur Folge haben, den sittlichen Kampf der Menschheit, die Geburtsstätte alles höheren Lebens im menschlichen Geschlechte. Dieser Kampf soll kein schmerzloser und freudiger sein. Wie der Giftzahn der Schlange die Ferse dessen bedroht, der sie zermalmt, so soll die Menschheit unter Schmerz und Schädigung mit der Versuchung ringen. Aber das Ergebniß soll Sieg sein. Die Menschheit zertritt der Schlange der Versuchungsmacht das giftige Haupt und tritt sie unter sich.

Also liegt hier in Wahrheit ein Protevangelium vor, das Jedem verständlich wird, welcher der biblischen Erzählung die Gerechtigkeit widerfahren läßt, die keinem griechischen oder ägyptischen Mythus versagt werden würde, nämlich die Worte nicht in ihrer natürlichen Aeußerlichkeit[1]) zu fassen, sondern wie es die Natur des Mythus fordert, in ihrer sittlich religiösen Tiefe. Völlig angemessen steht an der Schwelle der Menschengeschichte die gesammte Menschheit als Kämpferin und Siegerin. Wie dieser Sieg sich vollzieht und welche

[1]) Dann wäre einfach die Rede von dem Hasse, der Menschen und Schlangen zu unversöhnlichem Vertilgungskampfe gegeneinander treibt.

Digitized by Google

Reihe in der Menschheit zur Vorkämpferin in dem Kampfe auserlesen ist, das kann nach der ganzen Anlage der Erzählung erst allmählig hervortreten.

Die Heilsaufgabe der Menschheit auf die heilige Stammlinie Sems zu übertragen, ist die Absicht des kleinen als Segen Noachs bekannten Abschnitts[1]). Cham, der schamlos des Vaters Ehre verletzt hat, wird in seinem Sohne Kanaan verflucht[2]). Jephet und Sem erhalten ihren Segen. Aber doch in verschiedener Art. Während dem Jephet gewünscht wird, daß Gott ihm weit mache, d. h. ihm Gedeihen und freie Entwicklung gebe, heißt es von dem Erstgebornen, dem Sem: gesegnet sei Jahve Sems Gott[3]). Also Sem soll das Volk Jahve's, des wahren Gottes, der wahren Religion sein. So ist Abraham, der Erstgeborne dieser Stammreihe, schon nach natürlichen Bedingungen der Träger der wahren Religion. — Diese besondere Beziehung Jahve's zu Sem ist die eigentliche Hauptsache in der Erzählung. Sie wird nicht wesentlich dadurch geändert, ob man V. 27 Gott oder Jephet als den in Sems Zelten[4]) wohnenden denkt. Mir scheint die gewöhnliche Deutung auf Jephet nicht wahrscheinlich, weil ein Volk in den Zelten des andern doch wohl nur als Eroberer wohnen kann (1 Chron. V, 10). Der Gedanke daß Jahve „in Sems Mitte" wohnen wird (Num. XXXV, 34. Ps. XLVI, 6), ist viel bedeutsamer und dem Zusammenhange entsprechender. Daß der Segen des eigentlichen Segensempfängers ebenso wie der Fluch des Verfluchten sich wiederholt, ist nur natürlich. Und der Gottesname Jahve konnte in diesem Verse nicht ohne irre zu führen, neben dem bei Jephet nothwendigen Elohim stehen. Aber auch bei der andern Deutung wäre nur an ein freundliches Zusammenwirken der beiden älteren Brüder gegen Kanaan, nicht etwa an das Mitgenießen der Religion Sems durch die Kinder Jephets zu denken.

Innerhalb Sems überträgt sich die Heilsaufgabe auf Abraham und den Theil seiner Nachkommenschaft, der die heilige Stammlinie

---

[1]) Gen. IX, 25—27. [2]) Zweifellos redete die Erzählung ursprünglich nicht von Cham, sondern von Kanaan als Noachs Sohn.

[3]) Wo ein großes Glück, ein lebhafter Preis eines Menschen berichtet wird, da sagt die fromme Sprache des hebräischen Alterthums „gesegnet sei der Gott des Menschen", Gen. XXIV, 27. [4]) Die Uebersetzung „und er (Jephet) wohne in ruhmvollen Zelten" (nach VI, 4. XI, 4) kann, weil in diesem Zusammenhange יפ ohne absichtliches Irreführen des Lesers nur von dem Sohne Noachs gebraucht werden konnte, bei Seite gelassen werden. Vielleicht sind die streitigen Worte an die Stelle von 26 b zu setzen.

Digitized by Google

Israels ausmacht. Das ist der gemeinschaftliche Inhalt der Segensworte, die bei B (J.) und C (E.) den Vätern Israels zu Theil werden. Sicher wird ihnen eine zahlreiche und beglückte Nachkommenschaft geweissagt, durch die sie als die Gottesgesegneten auf Erden erscheinen. Sicher wird ihnen das Land ihrer Wanderschaft in seiner idealen Ausdehnung verheißen: „vom Fluß Aegyptens bis zum Phrat". Also sie erscheinen als die Gesegneten der Menschheit. Diese Stellen sollen nach alter Auffassung auch aussagen, daß in Abraham und seiner Nachkommenschaft alle Völker Segen empfangen sollen, indem die wahre Religion sich von Abraham und seinem Hause aus über alle Nationen verbreitet. Dann würde sich hier der Blick in eine universale Entwicklung des Heils öffnen, und von den heilsvermittelnden Linien Sems und Abrahams wieder zu der Menschheit des Protevangeliums zurückkehren, bereichert durch die Einsicht in die geschichtlichen Wege zu solchem Menschheitsziele. Befremden könnte das in dem großartigen Gesichtskreise von B (J.) keineswegs. Aber die Worte ertragen diesen Sinn nicht. Wenn überall das Niphal des Zeitworts gebraucht wäre, so ließe sich zur Noth die passive Deutung „gesegnet werden" vertheidigen, obwohl die reflexive oder mediale auch dann die wahrscheinliche wäre [1]). Aber das Hitpael wechselt mit dem Niphal ab [2]). Da ist also die Bedeutung „sich gegenseitig segnen" ganz zweifellos. Und so kann auch das Niphal hier nicht eine rein passive Bedeutung haben sollen. Dazu kommt, daß der Ausdruck „in Dir" mit „in Deinem Samen" oder „in Dir und in Deinem Samen" abwechselt. Und in den zahlreichen verwandten Redensarten im A. T. werden Menschen immer in dem Sinne ein Segen genannt, daß sie überall wo man Segen spenden will, als sichtbares Bild göttlichen Segens genannt werden: „mache Dich Gott wie Abraham und seinen Samen" [3]). So dürfen wir als Sinn dieser Worte nur den betrachten: überall wo in der Völker-

---

[1]) Ewald ausf. Gr. G. § 123a. vgl. 133a. [2]) Niphal Gen. XII, 3. XVIII, 18. XXVIII, 14. Hitp. Gen. XXII, 18. XXVI, 4.

[3]) Gen. XLVIII, 20 „in Dir segne Israel, sprechend: es setze Dich Gott wie Ephraim und wie Manasse"; יתברכו בו parallel mit יתהללו Jerj. IV, 2, ähnlich Ps. LXXII, 17 (mit יאשרוהו). vgl. Mal. III, 12. — So wird der Mensch „ein Segen" Ezech. XXXIV, 26. Ps. XXI, 7, wie er andrerseits „ein Fluch" wird, wenn es heißt „Gott verderbe Dich wie ihn" Jerj. XXIX, 22. XLII, 18. XLIV, 8. 12. Sach. VIII, 13. Deut. XXVIII, 37. Ps. XLIV, 15. LXIX, 12. 1 Reg. IX, 7. Num. V, 21. Hiob XVII, 6. XXX, 9 (משל, אלה, מלה, גערה). — Am ähnlichsten unsrer Redensart ist Jes. LXV, 15 f.

Digitized by Google

welt ein Segen ausgesprochen, ein Segen hingenommen wird, da soll Abraham und seine Nachkommenschaft als das höchste Bild göttlichen Segens erwähnt werden. Beispielloses Glück soll der tadellosen Bundestreue und Alles hingebenden Frömmigkeit Abrahams folgen[1]) und sich von ihm in unabsehbarer Zeitenfolge auf seine ganze Nachkommenschaft verbreiten. Nach der Anschauung der alten Welt liegt darin wohl mittelbar auch die Anerkennung des Gottes dieser Familie als des wahren heilbringenden Gottes. — Und wenn es heißt, daß Gott die segnen will, die Abrahams Geschlecht segnen, und die verfluchen die, es verfluchen[2]), so erscheint das Volk des Heils zugleich als das Gericht der Menschheit, als der Stein an dem man sich aufrichtet oder stößt. Dieser Gedanke, dessen vollendete Entfaltung die Lehre ist, daß der Menschensohn und die Seinen die Richter der Welt sein werden, erscheint hier in seiner ersten noch sinnlichen Gestalt.

5) Die in Num. XXIV, 17—19 enthaltenen Gedanken über eine siegreiche Zukunft Israels sind weder ihrer Entstehungszeit nach sicher zu bestimmen, noch von erheblicher Wichtigkeit. Der heidnische Seher Bileam[3]), sicher eine berühmte Gestalt der palästinensischen Sage, erscheint als der Held einer kleinen religiösen Dichtung, deren Grundgedanke es ist, daß dem von Gott gesegneten Volke aller böse Wille seiner Feinde sich zum Segen wenden muß. Er muß wider seinen Willen Israel segnen und die Hoffnungen aussprechen, welche die Brust des Dichters erfüllen. Bileam verherrlicht das Königthum Israels, das siegreich die umliegenden Völker zerschmettern wird. Wahrscheinlich meint er den König David mit dem Sterne, der aus Jaqob aufgehen soll. Jedenfalls führt seine poetisch-dunkle Rede nicht über Gen. XLIX hinaus.

So ist der Anfang der Weissagung die äußerliche nationale Hoffnung auf Sieg und Herrschaft Israels in dem Lande der Väter, auf eine Friedenszeit nach ruhmvollem Kampfe und auf das davidische Königthum mit seinen ewigen Gnaden, seinen ruhmvollen und glanzreichen Zielen und seiner Sohnesstellung zu Gott. Wie alt die messianischen Hoffnungen in dieser Gestalt sind, das sehen wir daraus, daß schon Amos, gegen die fleischliche und unsittliche Hoffnung zu kämpfen hat, mit der das Volk an einen „Tag

[1]) Gen. XXII, 16 ff. XXVI, 5. [2]) Gen. XII, 3.
[3]) Num. XXXI, 8. 16. Jos. XIII, 22 (A [D.]) wird seine Gestalt mit scharfer Feindseligkeit gezeichnet.

Digitized by Google

Gottes" dachte, also doch an eine siegreiche Wendung der Geschichte zum Siege des Gottesreiches [1]). Die religiös-sittlichen Hoffnungen bei B (J.) stehen vereinzelt da.

6) Neben diesen beabsichtigten Ausblicken in die Zukunft treten dem Geschichtsforscher mancherlei Züge des Volkslebens und der Volksgeschichte entgegen, die, *ohne daß die Frommen jener Zeit sich dessen bewußt gewesen wären*, doch *thatsächlich* auf eine Vollendung der Religion und auf die Formen dieser Vollendung hinwiesen und so der späteren Prophetie den Stoff für ihre Bilder der Zukunft boten.

Die Heilsgemeinschaft Israels mit Jahve ruht auf Gottes Liebe zu seinem Volke. Sie muß also durch allen Widerstand der Welt und alle Sünde Israels hindurch ihr Ziel erreichen. Gottes Ehre und Name sind mit diesem Volke verbunden. So muß „alle Welt seiner Herrlichkeit voll werden". Und wenn Gott aus der heiligen Familie ein heiliges Volk werden läßt, und ihm als „die natürliche Grundlage des Volksgeistes" das Land Kanaan giebt, so weisen seine Wege auf ein weltüberwindendes Reich Gottes auf Erden hin. Die Siege der Jugendzeit Israels werden Weissagungen auf den letzten Sieg des Gottesreiches über alle Welt, die Wunder des Auszugs und die Rettung aus der ägyptischen Bedrängniß und Schmach Zeichen für eine wunderbare Errettung des Reiches Gottes aus jeder Noth und Erniedrigung durch die Welt. Die Welt muß sich diesem Reiche fügen oder an ihm zu Grunde gehen.

Aber die Gemeine des Moses ist nicht in das Land der Verheißung gekommen. Das *Heil selbst* freilich konnte sie durch ihren Unglauben nicht vereiteln. Aber sie hat es *für sich* zu nichte gemacht. Und immer wieder hat das Volk sich durch seinen Abfall von Gott schweres Unheil zugezogen. So muß die Vollendung des Heils zugleich das *Gericht* über Unglauben und Unreinheit in der Gemeine sein. Nur der Rest erlangt das Heil. Und wenn die Sintfluth die Menschheit der Sünde hinrafft, wenn Sodom von Gottes Flammen vernichtet wird, wenn Kanaan, das der schamlosen Sitte des Urvaters folgend sein Land befleckt hat, in schrecklichem Untergange von dem geweihten Boden weichen muß, wenn das Gottesreich nur durch Gericht und Untergang der Gott widerstrebenden Mächte Aegypten und Kanaan zu Stande kommt, so weissagt das

[1]) Amos V, 18 ff.

Digitized by Google

darauf, daß der göttliche Zweck eine richtende Macht in sich trägt, an der sich Leben und Tod entscheiden, und daß vor ihm untergehen muß, was ihm widerspricht.

Sodann deutet schon die heilige Sage und Geschichte auf ein geheimnißvolles und unbegreifliches Gesetz der göttlichen Liebe und Weisheit: das Leiden der Besten. Der gottwohlgefällige Abel stirbt unter Kains Mörderhand, Jizchaq der Sohn der Verheißung muß auf dem Altar liegen zum Opfer bereit, während der Vater die schwerste Qual erduldet in der Hingabe des Einzigen. Moses muß fliehend und verbannt zum Manne des Heils reifen, Joseph in Knechtschaft, Todesgefahr und Kerker zum Heiland Israels werden. Der große Heldenkönig David muß als gejagter Flüchtling, als Freibeuter in den Wüsten und Höhlen Judahs weilen, bis er zum Retter Israels wird. Die Mittler des Heils werden durch Leid und Tod geführt, ehe sie sich und Andern das Heil erwerben. Das Heil wird nicht anders geboren, als durch die Geburtswehen, welche die Besten tragen. So ist ja Israel selbst in seinem Frohndienste in Aegypten wie später die Gemeine in Babel ein Typus des leidenden Gottesknechtes.

Und die Gestalten, durch die das Heil geschichtlich entstanden und vermittelt ist, weissagen auf die Mittler der Vollendung und bieten der späteren Prophetie die Züge ihres Bildes. Moses, der Prophet, ist der erste Typus des Heilsmittlers. Neben ihm steht Aaron der Priester, der das Volk mit Gott verbindet und es heiligt, — wenn auch das amtliche Priesterthum sich weniger für eine Idealgestalt eignet. Beide Gestalten aber werden in der Seele des Volkes von dem Bilde des Davidskönigs verdunkelt, der von da an der dritte, und der weitaus wichtigste Typus des Vollenders ist. Auch der heilige Ort mit seinen räumlichen Schranken, das verschlossne Allerheiligste, das Opfer von Thierblut, kurz der ganze weltlich-äußerliche Zusammenhang der heiligen Formen, weissagt auf geistige Wirklichkeiten, deren unvollkommner Ausdruck er ist[1]). Auch „Moses" hat von Christus gepredigt, wie jede vergängliche Form von dem ewigen Wesen zeugt, und auf das ewige Wesen weissagt. Aber diese Weissagung zu verstehen, war erst denen möglich, die ein höheres geistigeres Bild der göttlichen Dinge in der Seele trugen, — den

[1]) Exod. XXV, 40. 1 Reg. VIII, 13. 27. (V. Jes. LIII. Hebr. VIII, 5. IX, 8. 13.)

Digitized by Google

Allegoristen des Hellenismus und vor Allem der Theologie des jungen Christentums.

Die Hoffnung der prophetischen Zeit und der jüdischen Gemeine.

α) Die Zukunft als Gottes That.

Capitel 38.

Das Gericht.

1) Je mehr die volksthümliche Kraft Israels sank und je deutlicher sich in der Weltgeschichte die Gefahr der Ueberwältigung des Volkes durch übermächtige Feinde zeigte, desto lebhafter hat das alte Israel im Vertrauen auf seine Stellung als Volk Jahves, des Herrn Himmels und der Erde, eine Wendung erhofft, die seinen nationalen Wünschen Erfüllung brächte. Ohne Bedenken darüber, ob nicht eigne Sünde solche Erfüllung unmöglich mache und Gott als Vertreter der sittlichen Idee vielmehr auf Seiten der Gegner stellen müsse, hat das Volk seinen Anspruch an Jahve geltend machen zu dürfen gemeint und leichten Herzens von einem Tage Gottes geredet, der Alles in's Gleiche bringen werde, was ihm verkehrt erschien. In diesem Sinne ist der Gedanke des Tages Gottes im alten Israel ausgebildet[1]). Und so sehr sich der Begriff vertieft hat, der Ausdruck selbst ist auch bei den Propheten und später in der jüdischen Gemeine gebräuchlich geblieben. Unter allen Tagen der Zeit bezeichnet er den Tag, den sich Gott für sein großes Werk bereitet und vorbehält[2]), von dem er redet und an dem er sich verherrlichen will[3]), — den Tag, der einzig ist unter allen Tagen, und darum auch einfach „jener Tag" heißen kann[4]). Er ist die Wendung von der

---

[1]) Amos V, 18 f. [2]) Jes. II, 12. Zeph. III, 8. Ezech. XXX, 3. Sach. XIV, 1. Mal. III, 17. [3]) Ezech. XXXIX, 8. 13.

[4]) יום יהוה Zeph. I, 14. B. Jes. XIII, 6. Ezech. XIII, 5. XXX, 3. Joel I, 15. II, 1. 11. IV, 14. Ob. 15. היום ההוא Hos. II, 23. Jes. XVII, 7. XXVIII, 5. Mich. II, 4. IV, 6. V, 9. Sach. IX, 16. XIV, 4—9. Ezech. XXXVIII, 18. B. Jes. XXIV, 21. LII, 6. העת ההיא Micha III, 4. Zeph. III, 19. Jerj. XXXIII, 15. Joel IV, 1. הימים ההם Jerj. XXXIII, 15. L. 4. Joel IV, 1. העת, היום Ezech. VII, 10. 12. (עת גוים Ezech. XXX, 3.)

Digitized by Google

alten zur neuen Zeit, vom Werden zur Vollendung, der entscheidende Wendepunkt in der Weltgeschichte, wo endgültig Himmel und Erde in Bewegung gesetzt werden, um dann zur Ruhe zu kommen [1]).

2) Aber die Propheten seit Amos sehen diesen Tag nicht an wie ihre verblendeten Zeitgenossen. Ihnen ist Jahve nicht Israels parteiischer Helfer, sondern der Gott, der die sittliche Weltordnung mit unbestechlichem furchtbaren Ernste vertritt. Daß Gott Israel allein unter den Völkern kennt, ist nach Amos nur ein Grund dafür, daß er an ihm das entscheidende Gericht am strengsten übt (III, 2). So wird ihnen gegenüber der Sünde Israels, die durch keine Zucht und keine Bußpredigt sich wenden läßt, der Tag Gottes zu einem furchtbaren Tage des Gerichts, und die leichtfertigen Wahrsager, die „Friede, Friede" rufen, und von Sonnenschein weissagen, ohne den heiligen Ernst Gottes auszusprechen, sind ihnen „Lügenpropheten, die aus ihrem eignen Herzen weissagen". Die Worte der Propheten von Amos bis zum Untergange Jerusalems tragen ohne Zweifel vorwiegend diesen Character, und erst vom Exile an beginnt die Hoffnung wieder einen helleren Schein zu gewinnen. Ich kann es allerdings nicht für berechtigt halten, durch kritische Austilgung aller andersartigen Bestandtheile aus den Schriften der Propheten vor Jeremjah ihnen jede Aussicht auf Rettung Israels aus dem Gerichte abzusprechen. Aber wer ihre Gedanken richtig wiedergeben will, muß zweifellos mit dem Gericht, als dem wichtigsten Stücke ihrer Predigt, beginnen.

Der Tag Gottes ist ein Tag der Sichtung und des Gerichts für das ungetreue Volk Jahve's. Er ist ein Tag der Finsterniß, des Sturms, der Wolke und des Nebels, an dem Gott Garaus macht mit dem Lande [2]). Er ist ein grausamer Tag, ein Tag des Zornes und der Wuth; alle Herzen müssen erzittern. „Heulet denn nahe ist Jahve's Tag und wie Verwüstung vom Allmächt'gen kommt's" [3]). Thöricht ist das Volk, wenn es nach diesem furchtbaren Tage verlangt [4]), an dem es heißen wird „ihr Berge fallet über uns, ihr Hügel decket uns" [5]). Was Schmutz und Schlacke in Israel ist, wird

[1]) Hagg. II, 6. 21. (Jes. XXIX, 17—24.)
[2]) Amos V, 18 f. Mich. I, 3 f. II, 3. Jes. IX, 13 ff. X, 3. 6. 23. XXII, 5. XXVIII, 21. Zeph. I. 14 ff. (Auch in der späteren Zeit Joel II, 2. Mal. III, 1 ff.) [3]) Joel I, 15. II, 11. Hab. III, 16.
[4]) Amos V, 18—20. Zeph. I, 18. II, 2. Jes. III, 13. XXIX, 1—6. Jerj. XXX, 7. Mal. III, 2. 19. 23.
[5]) Hos. X, 8. (Amos II, 13 f. III, 11. IV, 3. V, 2. 27. VI, 7. 11. VII, 17. VIII, 10. IX, 1 ff.)

Digitized by Google

ausgefegt. Gott läutert sein Volk durch Feuersgeist [1]). Tod, Zerstreuung und Verderben drohen dem Sündervolke [2]), vor Allem seinen falschen Führern und Großen [3]). Was hoch ist und auf eigne Macht trotzt, wird zerbrochen [4]). Alle Bande der Ordnung lösen sich zu einem socialen Chaos. Nur ein Rest höchstens bleibt übrig, ein Zehntel, ein Wurzelstamm beim Fällen [5]).

Diese Auffassung des Tages Gottes bildet den entscheidenden Mittelpunkt der Weissagung der Propheten seit Amos, die in immer steigendem Maaße erkennen, daß das Volk sich für die Aufgabe, die Gott ihm gestellt, untauglich gemacht hat. Bei Micha sind es die Lügenpropheten, die mit lichten Bildern das Volk betrügen; bei Jeremjah ist es das Zeichen eines falschen Propheten, Glück zu weissagen [6]). Das Bild des jüngsten Tages soll eine Mark und Bein erschütternde Bußpredigt sein. Und auch die spätere Prophetie, die wieder mit größerer Freude in eine schöne Zukunft Israels sieht, hat diesen Zug in ihrem Zukunftsbilde nicht vergessen. Für die Frevler im Volke ist der Tag Gottes ein Tag der Vernichtung und des Gerichtes [7]). Und er ist überhaupt ein dunkler, schrecklicher Tag vor dem das menschliche Herz erbeben mag [8]), und durch den Gott sein wahres Wesen bekundet. Alle echte Prophetie will dem Volke das Wort in das Herz schreiben: „heute da ihr seine Stimme hört, verstockt eure Herzen nicht“ [10]).

3) Natürlich aber ist das Gericht des letzten Tages auch für die Propheten, die Israel den Untergang drohen, nicht ein Gericht über Israel allein. Es ist nach Amos eine Vergeltung über alle Völker, die wie Israel gegen Recht und Ordnung gefrevelt haben [11]).

---

[1]) Jes. I, 25 ff. 31. III, 1. (XLVIII, 10.)

[2]) Hos. IV, 16. V, 8. VIII, 1. 13. IX, 2. Mich. I, 6 ff. III, 12. IV, 10. Jes. VI. VIII. XXXII, 9 ff. Sach. X, 3. Jerj. IX, 11. X, 22. XI, 11. XIII, 19. 24. XIV, 18. Ezech. XXXIII, 27.

[3]) Hos. V, 1. Am. VI, 4. IX, 10. Jes. I, 28 ff. III, 16 ff. V, 8 ff. 23. XXXIII, 14. Sach. X, 3. 5. XI, 17. XIII, 7. Jerj. XXIII, 1 u. o.

[4]) Jes. II, 12 ff. [5]) Jes. III, 5 ff. IV, 1. VI, 13. (Hier könnte man nach Sach. XIII, 9. Ezech. V, 1 ff. an eine doppelte Läuterung denken. Aber der zehnte Theil ist doch schon stark genug gesichtet. Wohl „und es [das Volk] kehrt um, und fällt dem Vernichten anheim, wie Therebinte und Eiche, an denen beim Fällen ein Wurzelstamm bleibt“, d. h. nicht ohne Aussicht auf Erneuerung, vgl. Schear jaschub VII, 3 und XXVIII, 5. 16.)

[6]) Micha II, 11. Sach. X, 2. Jerj. XXIII, 21 f. XXVIII, 8 f.

[7]) Jerj. IV, 27. V, 10. VIII, 3. XI, 11. 17. [8]) Joel I, 15 ff.

[9]) Amos VIII, 11. Ezech. XII, 15. 20. XXII, 14. 18 ff. XXIII, 29. XXIV, 27. XXXIX, 22. 23. 28.

[10]) Ps. XCV, 8. 11. [11]) Amos I. II.

Digitized by Google

Es ist bei Jesajah ein Tag über alles Stolze und Erhabene, daß es geniedrigt werde, über Aegypten und Aethiopien, über Philistäa und Tyrus, über Edom und Moab, wie über Samarien und Jerusalem [1]). Es ist bei Jesajah, Nahum, Habaquq, Jeremjah ein Gericht vor Allem über die stolzen Dränger Israels, die ihm seine Schuld zwiefach vergolten haben [2]), über die Werkzeuge des Gotteszornes, die gemeint haben, aus eignem Recht und zu eignem Vortheile über Jahves Volk die Zuchtruthe zu schwingen, über Assur wie über Babel [3]). Der Tag Gottes wird zum Vergeltungstage über alle Völker [4]).

Die Freuden-Seite der Erwartung des Gerichts, wie sie zweifellos die ursprünglich in Israels Volksanschauung am meisten betonte gewesen ist, tritt natürlich mit neuer Macht da hervor, wo man das Gericht über Israel als vollzogen betrachtete und nun erwartete, daß Gott seinem Volke gegen seine Dränger Recht schaffen werde. Ganz hat sie niemals gefehlt. Schon Hosea weiß, daß in dem gewaltigsten Zorne Jahve's über seines Volkes Untreue doch seine Liebe waltet, die zuletzt mächtiger sein muß als Israels Sünde und Unglauben [5]). Amos predigt, daß Jahve wohl Israel vor andern Völkern richten und nicht bevorzugen wird, aber es nicht ganz austilgen will [6]). Und Jesajah sieht immer für den Rest seines Volks und für die heilige Stadt Gnadengedanken Gottes [7]). Aber in den Propheten des Exils vernehmen wir allerdings noch mit ganz andrem Nachdrucke die Weissagung von Gottes Gericht über die Macht, die dem Gottesreiche widerstrebt, und von Israels Heil durch das Gericht. Jahve ist Israels Bluträcher. Er kommt, um seines Volkes Frohnzeit zu enden und die Bedrückerin Babel von ihrem Throne zu stoßen. Er läßt verkünden: „Tröstet mein Volk", und die Gemeine antwortet ihm: „o daß Du die Himmel zerrissest und führest herab!" [8]). Und

---

[1]) Jes. II, 12—21. XXX, 25 ff. B. Jes. XIV, 21. 25 ff. Sach. IV, 7.

[2]) B. Jes. XL, 2 meint, mit Rückbeziehung auf die Weissagung Jerj. XVI, 18, daß die Völker Israel mehr angethan haben als es verdiente und so Gottes Urtheil vollzogen haben (Zach. I, 15). vgl. Jerj. XLVI, 25.

[3]) Jes. X, 5. 15. XXX, 27. XXXI, 8. XXXIII, 1. Jerj. XXX, 8. 16. 23. Nah. I, 13. Sach. X, 11.

[4]) Jes. XXX, 30 ff. Hab. III, 12 ff. Jerj. XXV, 31. XXX, 16 ff. Ezech. XXXII, 2 ff.

[5]) Hos. II, 20 ff. XI, 9. XIV, 4 ff.

[6]) Amos IX, 8 ff.

[7]) Jes. VII. IX. X, 19—Ende. XXIX, 22. XXX, 26. vgl. Jerj. V, 18. XXX, 11.

[8]) B. Jes. XL, 1 ff. XLVII, 6 ff. XLIX, 26. LI, 12 ff. LIV, 7 ff. LXI, 3. LXIII, 4. 15. LXIV, 1 ff. vgl. Ezech. XXXIV, 11 ff. 27. Jerj. XLVI, 10. L, 15. 28. 34. LI, 6. 11. 14. 36. 56.

Digitized by Google

Sacharjah und Haggai erwarten, daß Gott noch einmal Himmel und Erde bewegen wird zu Judahs Gunsten, daß der große Berg aus dem Wege Israels weggeräumt werden soll [1]). Solche Gedanken erfüllen B. Jes. XXIV—XXVII und das Buch Joel. Die Mächte der Erde und des Himmels, die gegen Jerusalem stehen, werden gerichtet, und Judah in Gottes Geist und Kraft siegt über die Heiden [2]). Und in den Liedern des zweiten Jerusalem sehnt sich die Gemeine der Armen und Gerechten nach dem Tage, an dem die Heidenwelt der Frevler ihr Gericht finden wird, wenn Jahve kommt, um König zu sein und die Welt nach dem Rechte zu richten. Gott wird sich auf seine mit Israel verflochtene Ehre besinnen, wird die alten Thaten des Heils erneuern, wird sein Land schützen und verherrlichen, die Stadt vertheidigen, die er erwählt hat, und nicht dulden daß Lüge und Bosheit über Gerechtigkeit triumphiren [3]). Aus dem Psalter lernen wir die jüdische Gemeine als Gemeine der Hoffnung kennen.

4) Das Gericht ist ein Kommen Gottes, eine große weltumwendende Gottesthat. So hatten auch die alten Propheten im Geiste Gott geschaut, wie er als ein Leu seinem Volke voranzieht und in Gewitterherrlichkeit seiner Sache zu ihrem Rechte hilft [4]). Und die Hoffnung seit dem Exil hat das zu festen theologischen Bildern ausgestaltet. Was Israel ohne Gott versucht, das sind Wehen ohne Frucht [5]). Aber Gott wird wie in der Urzeit in seiner Liebe zu seinem Volke es erlösen und erkaufen ohne Geld, ihm das Heil schenken unverdient und unerarbeitet [6]). Er kommt von seinem heiligen Berge in Gewitterpracht und Herrlichkeit [7]). Er nimmt seinen Thron auf Zion ein als der große Gott aller Welt [8]). Alle Völker müssen ihm huldigen und es erfahren, daß Gott König ist immer und ewig, wenn er kommt die Welt zu richten [9]). In allen

---

[1]) Hagg. II, 7. 22. Sach. I, 15 ff. II, 4. 13. IV, 7.
[2]) B. Jes. XXIV, 21. XXVII, 1. Joel III. IV, 11 ff.
[3]) z. B. Ps. IX, 20 f. X, 18. XXXIII, 13. LVI, 2. 11. LX, 8. LXXIX, 9 f. XCIII. XCVI. XCVII. XCIX. CXV, 1 f.
[4]) Amos I, 2. Hos. XI, 10. XIII, 14. Jes. XXX, 18. 26. XXXI, 4 f. XXXIII, 5. 21. Micha VII, 7 f. 15. Sach. X, 6. 8. XIV, 9.
[5]) B. Jes. XXVI, 17 ff. [6]) B. Jes. XXXIV, 8. XXXV, 4. 10. XLIII, 3. 4. 15. XLV, 17. LV, 1 ff.
[7]) B. Jes. XL, 3. 5. 9. LII, 7. LVIII, 8. LIX, 19 f. LX, 1 f.
[8]) Ps. XLVII, 3. 8. LXXXII, 8.
[9]) z. B. Ps. IX, 8. 20. XXII, 29. XLVII, 9. LVII, 12. LXVIII, 30 f. 36. LXXV, 8 ff. LXXVI, 9 f. XCIII, 1. XCIV, 1. XCVI, 10. 13. XCVII, 1. XCVIII, 9. XCIX, 1. CIII, 19. CXVIII, 15 f. CXLVI, 10. CXLVIII. CXLIX.

Digitized by Google

Werkzeugen des Heils ist Gott der eigentlich Handelnde, in der Vollendung wie in den alten Zeiten.

Der Tag des Gerichts ist ein Tag der Wunder und Schreckniſſe. Denn Gott kommt in seiner Furchtbarkeit und stolzen Pracht, die Erde zu schrecken [1]). Das wird seit Amos mit immer neuen Bildern gezeichnet, die sich in dichterischer Freiheit an alle Erschütterungen des Naturlaufs und der bürgerlichen Gesellschaft anschließen, wie sie von der Sintfluth und Sodoms Zerstörung bis zu dem Erdbeben unter Usia im Gedächtniſſe des Volkes lebten [2]). In der Zeit nach dem Exile und vor Allem in den Apocalypsen scheinen diese Schreckensbilder zu einem immer mehr stehenden und zusammenhängenden Bilde furchtbarer Weltkatastrophen geworden zu sein [3]). „Blut, Feuer und Rauchsäule, Finsterniß und Sonnenverdunklung. Die Sterne ziehen ihren Glanz ein; der Mond wird in Blut gewandelt. Die Erde bebt und schwankt wie eine Hängematte, wie ein Trunkener. Wasserfluthen brechen verderbend herein. Krieg und Hungersnoth künden das Kommen Jahve's an".

5) Wann und wie das Gericht über Israel und die Welt kommen soll, das ist für die älteren Propheten ein Geheimniß Gottes, und sie haben es unter dem Eindrucke ihrer jedesmaligen Gegenwart auf die verschiedenste Weise sich vorgestellt. Sie betonen gegenüber dem Spott der Ungläubigen, daß Gottes Gericht kommen wird, ob es auch zu verziehen scheint [4]). Wohl kann es heißen „fern ist die Frist". Aber die großen Eroberervölker, die Israel bedrohen, erscheinen doch immer als Gottes ausgestreckte Geißel, die zum Schlage schon erhoben ist [5]). In der späteren Zeit, und vorzüglich nach dem Exil, hat man offenbar angefangen, sich aus den älteren Bildern festere theologische Vorstellungen zu gestalten. Da ist Jahve's Tag nahe [6]); jede Noth, z. B. die Heuschreckenplage bei Joel, kann ihn ankündigen. Da denkt man, daß vor diesem Tage die feindliche Welt noch einmal zum letzten Kriege gegen Jahve sich zusammenrafft, um dann den

---

[1]) Jes. II, 19 ff. [2]) Amos VIII, 8 f. IX, 5. Mich. I, 3 f. Hab. III, 3 ff. Nah. I, 4 ff. Sach. XIV, 4 ff. Ezech. XXX, 3. XXXI, 15 ff. XXXII, 7 ff. XXXVIII, 19 ff.

[3]) B. Jes. XIII, 10. 13. XXIV, 18—20. 23. XXXIV, 1—5. Vorzüglich bei Joel II, 2. 10. III, 4. IV, 15. (Esra IV. Apoc. Joh.)

[4]) Jes. V, 19. Hab. II, 3. (Unverhofft Jes. XVII, 14. XVIII, 4.)

[5]) Jes. V, 25 ff. IX, 12. 17. 21. X, 3. Mich. VII, 7 ff.

[6]) Zeph. I, 14. Ezech. XII, 28. XXX, 3. B. Jes. XIII, 6. 9 (L, 8). Joel I, 15. IV, 14. (I, 4 ff. 17 ff.)

Digitized by Google

furchtbaren Untergang zu finden[1]). Bald wird dieser Untergang wie ein großes Opferfest gedacht, das Jahve vollzieht und bei dem Israel nur festfeiernd zusieht[2]); bald erscheint er wie eine Niederlage durch Israel, dem das Davidshaus in göttlicher Heldenkraft voranzieht[3]), oder durch Empörung der zum Bruderkriege gezwungenen Landbewohner Judahs gegen ihre Dränger[4]). Immer wird das Gericht als eine Verwirrung der Feinde gedacht durch einen Gottesschrecken und durch Jahve's furchtbare Heimsuchungen. Es geht ihnen, wie wenn Jemand im Traume zu essen und zu trinken meint und hungrig und durstig erwacht[5]). Von einem menschlichen Vorboten, der das Volk auf diesen Tag vorbereiten soll, dem Elias, weiß erst Maleachi[6]).

Capitel 39.

Israels Heil in der Endzeit.

1) Auch die Propheten des Gerichtes haben nicht daran gezweifelt, daß aus den Schlägen Gottes ein gereinigtes Gottesvolk hervorgehen, daß ein Rest sich zu Gott bekehren und die unerschöpfte Liebe Gottes zu seinem Volke erfahren werde[7]). Aber in den Vordergrund des Zukunftsbildes tritt diese Hoffnung erst, als die Gerichte Gottes Israel wirklich in den Tod gegeben hatten. Seit Jeremjahs und Ezechiels Zeit und vorzüglich seit den exilischen Weissagungen ist der Glaube an Israels Herrlichkeit in der Endzeit ein Hauptstück der Religion der Gemeine geworden, von dem ihre Lieder unermüdet singen.

Das Volk, das ein Raub der Heiden geworden ist, soll Erlösung finden. Gott macht seines Volkes Gefangene frei[8]); er erlöst auf's

---

[1]) Schon bei Jesajah X, 28—33 (Wenn Assur zum letzten Schlage siegesgewiß ausholt). Sach. XII, 2 ff. XIV, 2—5 (Wenn der Feind die heilige Stadt schon besetzt hat, und die Bewohner durch die Spalte des Oelbergs fliehen). Ezech. XXXVIII. XXXIX (Gog und Magog im letzten Kampfe gegen Israel). Joel IV, 11 ff. die Heiden im Josaphatthal versammelt zur Vernichtung.

[2]) Das Urbild Jes. XXX, 29. XXXI, 8. Sach. XIV, 3.

[3]) Sach. XII, 8. vgl. IX, 13. X, 5. 7. Micha IV, 13. Joel IV, 10.

[4]) Sach. XII, 4—7. [5]) Jes. XXIX, 8. Sach. XII, 4 ff.

[6]) Mal. III. 23 f. [7]) Hosea II, 1. 20 ff. XI, 9. XIV, 4 ff. Amos IX, 8 ff. Jes. VII, 1. X, 21 ff. Schearjaschub. XXIX, 22. XXX, 26 ꝛc.

[8]) שוב שבות wohl ursprünglich: „das Gefängniß wenden", d. h. die Gefangnen frei machen. So steht es von Israel Hos. VI, 11. Amos

Digitized by Google

Neue[1]), erkauft wieder[2]) den Rest seines Volkes, entläßt um seines Bundesblutes willen „die Gefangenen der Hoffnung", die also nicht für immer geknechtet sind[3]). Es ist ein Erkaufen ohne Geld[4]), durch Gottes große Machtthaten, durch seinen erhobenen Arm, wie er einst Aegypten oder Midian traf[5]). Aus dem Sohne Lo Ammi werden „Kinder des lebendigen Gottes"[6]). Der Gott, der aus Aegypten geführt hat, wird auch aus Chaldäa führen[7]). Oder wie der exilische Prophet sagt: Gott giebt als Lösegeld für sein gefangenes Volk Aegypten und Aethiopien, die fernsten und mächtigsten Länder, dem Helden, den er zum Retter ruft[8]).

So erhält Israel Heil und Glanz und kehrt neubelebt durch Gottes Lebensgeist aus seinem Grabe zurück[9]). Dann folgt ein wunderbarer Heimzug, noch herrlicher als der zu Mosis Zeit. Alles ebnet sich vor dem Volke; die Wüste wird zum Baumgarten[10]). Nach einer mehr vereinzelten Vorstellung soll das Volk, wie einst aus Aegypten, in die Wüste kommen, um dort Belehrung zu empfangen und gereinigt zu werden[11]). Alles soll noch höher und herrlicher werden als in der wunderbaren Urzeit. Man wird nicht mehr von den Heilsthaten in Aegypten reden; sondern das Lied, das einst am Schilfmeer erklang, soll in neuen höheren Weisen gesungen werden zum Preise des Neuen, was Gott gethan hat[12]), eine liebliche Frucht der Lippen, die Gott schafft[13]). Und diese neue Heilsgründung soll nicht wieder neuer Furcht, neuem Gotteszorne Platz machen. So wenig wie eine neue Sintfluth, so wenig soll wieder eine neue Gottesstrafe eintreten[14]). So wird das Leid gewendet. Aus der höchsten

---

IX, 14. Ezech. XVI, 53. Joel IV, 1. Ps. XIV, 7. LIII, 7. LXXXV, 2. CXXVI, 1. 4 (שיבה) ꝛc., so von andern Völkern Jerj. XLVIII, 47. XLIX, 6. 39. (השיב Jerj. XXXIII, 7. 11. Ezech. XXXIX, 25. Thren. II, 14.) Dann als stehende Redensart allgemeiner: „das Leid wenden" Hiob XLII, 10.

[1]) גאל פדה V. Jes. XXXV, 10. LI, 11. Ps. CXI, 9. CXXX, 8. vgl. V. Jes. LXII, 12. Ps. CVII, 2. [2]) קנה Jes. XI, 11 ff.

[3]) Sach. IX, 11 f. X, 10 ff. [4]) V. Jes. XLV, 13. LII, 3.

[5]) Jes. IX, 3 f. X, 24. 26. XI, 15 f. V. Jes. XIII, 19. XXVII, 12 ff. XLIII, 17. LII, 10. LIV, 10. LXII, 8. LXIII, 11 ff. 19.

[6]) Schon bei Hos. II, 1. vgl. 21 f. [7]) Jerj. XVI, 14 ff. XXIII, 7 ff.

[8]) V. Jes. XLIII, 3 f. [9]) Ezech. XXXVII, 12—14.

[10]) V. Jes. XXXV. XLIII, 2. XLVIII, 21. XLIX, 10 ff. LII, 11 ff. (vgl. Exod. XV.) LI, 11. LV, 12. LVII, 14. LXII, 10—12. vgl. Jerj. XXXI, 8. (XXIV, 5 ff. XXIX, 10.) Sach. X, 10—12.

[11]) Ezech. XX, 35. (anders Hos. II, 16. 17.)

[12]) Jes. XII. V. Jes. XXVI, 1 ff. XLII, 10. XLIII, 17. Jerj. XVI, 14 f. XXIII, 7 f. XXXI, 22 f.

[13]) V. Jes. LVII, 19. [14]) V. Jes. LIV, 9.

Digitized by Google

Noth und Heimsuchung Israels wird durch die Schrecken des Gottestages hindurch die dauernde, ewige Rettung geschaffen.

2) Wenn Gott sich gnädig zu seinem Volke neigt, dann ist die Zeit des Findens, die Zeit des Wohlgefallens [1]). Und wenn durch Gottes Gerichte der Zustand hergestellt ist, der keiner Wendung mehr bedarf und ausgesetzt ist, dann ist das „Ende der Tage" gekommen [2]), d. h. die letzte denkbare Zeit, die keine neue Veränderung zu fürchten hat, die selige Zeit. Fest und in der Weise eines Dogma ausgebildet ist diese Hoffnung erst seit Ezechiel und den exilischen Propheten. Früher handelt es sich mehr um einzelne dichterische Bilder. Aber auch später wird das Ende der Zeit nicht als Abschluß der irdischen Weltzeit einer kommenden Welt entgegengesetzt [3]), sondern ist selbst die bleibende vollkommne Entwicklung der irdischen Verhältnisse. Sie ist ein verklärter Widerhall des Schöpfungsanfangs, so daß Anfang und Ende sich zum Ringe schließen, die goldene Zeit, wo keine Unvollkommenheit, kein Leid mehr ist, wo Geschick und Würdigkeit sich nicht mehr widersprechen, wo der Gott der Welt nicht länger nur von einem kleinen Häuflein erkannt und verehrt wird, wo darum die Anhänger dieses Gottes es auch genießen, daß sie dem gehören, der die Allmacht hat.

Aus diesem Begriffe der Endzeit folgt der Character ihrer Schilderungen. Nirgends ist Wahrsagung. Alles ist frei dichterisch und ideal. Im Gegensatze gegen die Mängel und Leiden der Erfahrungswelt erhebt sich auf goldnem Grunde das lichte Bild einer idealen Welt. Was die Vergangenheit an glorreichen Tagen des Glanzes bot, verklärt in der Erinnerung der Nachwelt, was die Phantasie für das Gottesvolk ersehnte im Gegensatze zu dem Elend der Gegenwart, das wird zu einem bunten, wechselnden, reizvollen Bilde gestaltet. So finden sich auch Dinge, die sich in der Erfahrungswelt ausschließen, bei den verschiedenen Propheten neben einander. Alles kommt auf die Schilderung einer seligen Zeit, Nichts auf die Hervorhebung von Einzelheiten an.

3) Das Israel der Endzeit ist ein heiliger Rest, ein gereinigtes Volk, ein Volk von Gottesfürchtigen [4]), aus dem die unwürdigen

---

[1]) B. Jes. XLIX, 8. LV, 6. LXI, 2.

[2]) אחרית הימים (הבאים B. Jes. XXVII, 6). Der Ausdruck schon Gen. XLIX, 1. Num. XXIV, 14. Hos. III, 5. Micha IV, 1. Jes. II, 2. (Ezech. XXXVIII, 8 השנים). [3]) Als ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων, das noch zum αἰὼν οὗτος gehört, und noch keinen Theil des αἰὼν μέλλων ausmacht (Hebr. I, 1 f.). [4]) Jes. I, 26. VI, 13. X, 20 ff. Mal. III, 16 ff.

Digitized by Google

Glieder ausgeschieden, in dem die bösen Schafe von den guten getrennt sind [1]). Jede Untreue und Götzenverehrung ist verschwunden [2]). Gott wohnt in Zion in einer wesenhaften Gemeinschaft mit seinem Volke, wie sie bisher nie vorhanden war [3]). Er ist Zions Schmuck und Zier, ihr Recht, ihre Stärke [4]), Sonne und Mond für das Volk [5]), eine Feuer- und Rauchsäule für das Heiligthum, eine Hütte für Sonnenschein und Sturm [6]). Er wird dem heiligen Volke auf ewig verlobt [7]); das Volk wird im wahren Sinne ein Gottesvolk [8]).

Seit Josias Zeit erscheint dieses neue Verhältniß zu Gott als eine neue höhere Bundschließung Gottes mit Israel, also als eine neue Religion. Der alte Bund war auf Steine geschrieben, stand als ein äußerliches Gebot vor den Herzen und wurde seiner Natur nach nicht gehalten. Dann aber wird Gott einen neuen Bund mit Israel schließen, der in die Herzen geschrieben ist, also Triebkraft neuen Lebens enthält [9]). Gott giebt ein neues fleischernes Herz statt des steinernen, einen neuen Geist, Gott von ganzem Herzen zu lieben [10]). Dieser neue Bund ist ewig wie die großen Ordnungen der Natur [11]). Den Bundesgliedern ist Erhörung von Seiten Gottes gewiß, ehe sie bitten [12]). Alle werden Gottesgelehrte sein [13]). Der Geist Gottes, der sonst nur die Propheten treibt, erfaßt dann Jünglinge und Greise, Freie und Knechte [14]). Die Blinden, Lahmen und Tauben werden sehend, schnellfüßig und hörend [15]). Gott hat die innigste Freude an dem Volke [16]). So soll Gerechtigkeit wie Meereswasser den Meeresboden, das ganze Land bedecken [17]). Niemand

---

[1]) Ezech. XXXIV, 17 ff. (Sach. XIII, 9.)
[2]) Hos. II, 17. Jes. XXX, 22. XXXI, 7. Sach. XIII, 2. Ezech. XI, 18 f.
[3]) Hos. XIV, 5. Mich. IV, 5 f. Jes. IV, 2 f. Deut. XXVIII, 9. Jerj. XXXI, 3. V. Jes. XXV, 1 ff. Joel IV, 21. Aeußerlicher an den Tempel geschlossen bei Ezechiel XLIII, 2. 4. XLIV, 4, bei Sacharjah II, 10—13. VIII, 3 und bei Maleachi III, 1 ff.
[4]) Jes. XXVIII, 5. [5]) V. Jes. LX, 19. vgl. XXIV, 23.
[6]) Jes. IV, 5. [7]) Hos. II, 19 ff.
[8]) Jerj. XXX, 22. XXXI, 1. XXXII, 38. Ezech. XI, 20. XIV, 11. XXXIV, 24. XXXVI, 28. XXXVII, 23. 27. Sach. VIII, 7. XIII, 9.
[9]) Jerj. XXXI, 31 ff. vgl. XXXII, 40. Ezech. XI, 19. XVI, 60. (V. Jes. XLII, 6. XLIX, 8 ist der Gottesknecht „Bund des Volkes".)
[10]) Ezech. XI, 19 f. XXXVI, 26 ff. 33. XXXVII, 23. XXXIX, 29. (Deut. XXX, 6).
[11]) Jerj. XXXIII, 20 ff. V. Jes. LIX, 21. LXI, 8.
[12]) V. Jes. LIV, 10—17. LXV. 24. [13]) Jerj. XXXI, 34. V. Jes. LIV, 13. [14]) Jes. XXXII, 15. V. Jes. XLIV, 3. LIX, 21. Joel III, 1 ff. (Sach. VI, 8.) [15]) V. Jes. XXXV, 5 ff. [16]) Zeph. III, 17.
[17]) Jerj. XXXII, 39 f. Ezech. XI, 17—21.

Digitized by Google

frevelt mehr, weil das Land voll Gotteserkenntnis ist[1]). In der neuen Gottesstadt wohnt ein gerechtes Volk, das Treue bewahrt[2]), ein Volk von Demüthigen und Gläubigen, die vor ihrer Sünde ekelt[3]), und die mit neuem Herzen wandeln.[4]). Die Durstigen erhalten umsonst Wasser, Milch und Wein, und trinken aus der Quelle des Lebenswassers, die aus Zion strömt[5]). Die Himmel träufeln, die Erde sproßt Heil und Recht[6]). Aber Alles wird durchaus menschlich und irdisch gedacht. Das neue Zion liegt auf Erden, und selbst Sünde kann darin noch vorkommen, nur keine Sünde, die das Gericht nach sich zieht[7]). Denn das Volk ist ein schuldbefreites, dem die Sünde vergeben wird[8]). Sein Schatz ist Gerechtigkeit und Gottesfurcht[9]). Es erhält einen neuen heiligen Namen, während der Name des alten Sündervolkes zum Fluchworte wird[10]).

Die Eschatologie seit Ezechiel hängt besonders an dem Glanze des Heiligthums und seiner Gottesdienste. Der Tempel Israels breitet sich nach seiner Darstellung in nie geahnter Herrlichkeit zum Idealheiligthume aus[11]), während es noch bei Jeremjah heißt, daß neben der vollkommnen Gottesgegenwart die Pfänder der alten Heilsgeschichte verschwinden können[12]). Die Opfer Israels, im rechten Geiste dargebracht, werden Gott wohlgefällig[13]). Jerusalem wird eine heilige Stadt sein, nicht mehr durch Unheilige entweiht[14]). Ihre Mauern und Thore sind Gotteshülfe und Gotteslob[15]). Sie bekommt einen neuen Namen, heißt Stadt der Treue[16]). Gott wird eine Feuermauer für sie von außen, ihre Herrlichkeit von drinnen sein[17]).

---

[1]) Jes. XI, 9. Habac. II, 14. [2]) Jes. XXXII, 1—5. 16—18. XXXIII, 5 ff. Jerj. XXIV, 5 ff. V. Jes. XXVI, 2. 7. vgl. LX, 21.
[3]) Jes. XXIX, 19. Zeph. III, 11. Ezech. XXXVI, 31.
[4]) z. B. Jes. I, 26 ff. XXIX, 20 f. Sach. XII, 10. Ezech. XI, 17—21.
[5]) V. Jes. LV, 1 ff. vgl. Joel IV, 18. [6]) V. Jes. XLV, 8.
[7]) V. Jes. LXV, 20. Jerj. XXXIII, 6 f.
[8]) Jes. XXXIII, 24. Jerj. XXXI, 34. XXXIII, 8. L, 20. Ezech. XVI, 63. Sach. III, 9. V, 11.
[9]) Jes. XXXII. XXXIII, 6. [10]) V. Jes. LXV, 15. vgl. Jes. I, 26.
[11]) Ezech. XL ff. (V. Jes. LX, 13.)
[12]) Jerj. III, 16 (keine Bundeslade). Vielleicht denkt Jerj. gar nicht bestimmt an einen besonderen Tempel im neuen Jerusalem, sondern an die ganze heilige Stadt als Opferort. (XXX. XXXI sind nicht ohne Bedenken.) [13]) Jerj. XXXI, 14. Ps. LI, 21. Ezech. XX, 40. vgl. XLIV, 29. XLV, 13. XLVI, 4 ff. Mal. III, 3 f.
[14]) Sach. XIV, 21. Ezech. XLIV, 9. V. Jes. LII, 1. Joel IV, 17.
[15]) V. Jes. LX, 18.
[16]) Jes. I, 26. V. Jes. LX, 14. LXII, 2 ff. Sach. VIII, 3.
[17]) Jes. IV, 5. Sach. II, 4. 5.

Digitized by Google

Ja es wird nicht mehr nöthig sein, Menschen oder Geräthe noch besonders zum Dienste des Heiligthums zu weihen. Denn Alles wird heilig sein, bis zu des Rosses Schellen, und jedes Geräth in Jerusalem zum heiligen Dienste tauglich [1]). Und Alle die übrig geblieben sind in Zion, zum Leben aufgeschrieben in Jerusalem, werden heilig sein [2]).

So soll das Ideal der Geschichte Israels verwirklicht werden: ein Priestervolk [3]), in dem Gott mit den Menschen wahrhaft geeint ist. Die Wächter des neuen Zion preisen unaufhörlich Gott [4]), und vor den Aeltesten Israels wird Herrlichkeit sein [5]), wie einst in der Zeit Mosis, als sie Gottes Glanz sahen.

2) Dieses Israel Gottes wird vor Allem wieder zu einem unversehrten Volkskörper geeinigt. Mit Judah, dessen zerstreute und versprengte Glieder aus allen Enden der Welt heimkehren, von den Heidenvölkern in wetteifernder Liebe und Pflege herbeigeführt [6]), vereinigt sich Ephraim, von dem schon Jeremjah fast mehr als von Judah hofft [7]). Die alte Wunde des Volkes heilt in Eintracht und Liebe [8]). Man wird die Wächter in Ephraim auffordern hören zur Wallfahrt nach Jerusalem [9]). Die Grenze Israels ist Kanaan, wie es die Weissagungen den Vätern verheißen [10]), vom Meer zum Meer, von dem Strom bis an des Landes Enden [11]). So werden die Länder, über denen Gottes Name schon genannt ward [12]), Edom, Ammon, Moab, Philistäa und die Wüstenstämme, unterworfen [13]). Die Philistäer dienen als Knechte, wie einst die Jebusiter, der Gemeine [14]). So wird Israel „Völker besitzen“ [15]). Aber damit ist Israels wirkliche Macht noch nicht beschrieben. Alle Stämme der

---

[1]) Sach. XIV, 20 f. Darum bedarf es dann auch keiner Krämer mehr im Gotteshause (Sach. XIV, 21 Tempelreinigung).

[2]) Jes. IV, 3. vgl. Joel IV, 17. Ezech. XLIV, 9. Sach. XIV, 11. V. Jes. XXXV, 8. [3]) V. Jes. LXI, 6. [4]) V. Jes. LXII, 6. [5]) V. Jes. XXIV, 23. [6]) Jes. XI, 11 ff. Jerj. XXXI, 10. XXXII, 37. V. Jes. XIV, 2. XXVII, 12 ff. XLIII, 5 ff. XLIX, 18. 22. LX, 4. LXVI, 20. Ezech. XXXVI, 24. XXXIX, 27 ff. Sach. VIII, 7. X, 8. 10. [7]) Jerj. III, 11 ff. XXXI, 5—21.

[8]) Hos. II, 2. Jes. XI, 13. Jerj. III, 18. Ezech. XXXVII, 17. 19. 22. [9]) Jerj. XXXI, 6. [10]) Gen. XV, 18 ff.

[11]) Sach. IX, 10. Ps. LXXII, 8. Mittelmeer und todtes Meer, Euphrat und die pfadlose Wüste Arabiens als Grenze des bewohnten Landes vgl. Deut. XI, 24. Ezech. XLVII, 15 ff. Sonst „Wüste, Libanon, Euphrat, Mittelmeer“ [Jos. I, 4], oder Bach Aegyptens (Wady el Arisch), Euphrat [Gen. XV, 18]. [12]) Amos IX, 12. [13]) Jes. XI, 14. Obadj. 18 ff.

[14]) Sach. IX, 7. [15]) V. Jes. LIV, 3. LV, 4 f.

Digitized by Google

Welt strömen dankbar und lernbegierig diesem Königsvolke zu. Jeder wird zu ihm gehören wollen[1]). Israels König wird gerecht und glänzend dastehen[2]). Jerusalems Thore werden Tag und Nacht offen sein, die Fülle der Heiden aufzunehmen[3]). Die Heiden bringen dem Königsvolke Tribut. Ihr Mark wird Israel und seinen Gottesdiensten zufallen[4]), ihre Fürsten werden das Volk beschenken und pflegen[5]). Um Israel doppelt seine Leiden zu vergüten, sollen die Heiden Frohnarbeiter Israels werden wie einst die Gibeoniter, damit das Priestervolk ohne irdische Sorge seinem Gott diene[6]). Weltliche Waffen braucht man dann nicht mehr. Denn dem von Zion ausgehenden Gebote Gottes fügen sich alle Nationen ohne Widerspruch, so daß kein Krieg mehr gedacht werden kann[7]).

So steht Israel da als Gottes lieblicher Weinberg[8]), als die Heerde, deren guter Hirte Gott ist[9]), der Vergelter[10]). Gott giebt ihm und allen Völkern auf dem heiligen Berge das große Königsmahl der Seligkeit[11]). Das Volk wohnt unter guten Vorstehern in Sicherheit, Gott ist ihm Mauer und Feuersäule[12]). Das Land trägt in üppiger Fülle sein Gewächs[13]). Mit den wilden Thieren, mit allen feindlichen Mächten schließt Gott einen Bund, daß sie nicht schaden[14]). Wie in der glücklichen Zeit Salomos werden sie friedlich wohnen, unter seinem Weinstock und Feigenbaum ein Jeder[15]). Kein früher Tod mehr wird die Glücklichen bedrohen[16]). Ja nach einer noch höheren Anschauung ist der Tod überhaupt nicht mehr, und alle Thränen wischt Gott von ihren Angesichtern[17]).

Jerusalem in wunderbarem Glanze[18]) heißt dann „Stadt der

---

[1]) B. Jes. XLIV, 5. vgl. B. Jes. XIV, 1. נלוה על, נספח על.
[2]) Jes. XI, 10. vgl. XXXII, 1. XXXIII, 17. [3]) B. Jes. LX, 11.
[4]) Jes. XVIII. 7 (מנחה). XXIII, 18. Zeph. III, 10. B. Jes. LX, 5—7. LXVI. 12. [5]) B. Jes. XLIX. 23. LX, 10 f. 16.
[6]) B. Jes. XIV, 2. LX, 7. 10. 12. LXI, 5 f. LXVI, 20.
[7]) Jes. II, 4. Micha IV, 3. vgl. Micha V, 9. Sach. IX, 10.
[8]) B. Jes. XXVII, 2 ff. [9]) B. Jes. XL, 11. Ezech. XXXIV, 11.
[10]) B. Jes. XL, 10. [11]) B. Jes. XXV, 6 ff.
[12]) Jes. IV, 5. 6. Ezech. XXXIV, 25. XXXVII, 26 f. B. Jes. LXII, 8 ff. (Jerj. III, 15. B. Jes. LX, 17.)
[13]) Das Gedeihen des Landes, bei Amos (IX, 13 ff.) und Hosea (II, 20 ff. XIV, 6 ff.) noch einfach geschildert, wird seit Jes. XI. XXXII. 16—20 immer glänzender ausgemalt (Jerj. XXXI, 12. Ezech. XXXIV, 26. B. Jes. XXXV, 1 ff. LXV, 17 ff. Sach. VIII, 12. IX, 17. X, 1. XIV, 8. Joel IV, 18.)
[14]) Hos. II, 20. [15]) Mich. IV, 4. B. Jes. LXV, 21. Sach. III, 10 (1 Reg. IV, 20. V, 5). vgl. Jerj. XXX, 10. XXXI, 27. XXXII, 43 ff. XXXIII, 12 f. [16]) B. Jes. LXV, 20. Sach. VIII, 4.
[17]) B. Jes. XXV, 8. [18]) B. Jes. LIV, 11 ff. Apoc. XXI, 10 ff.

Digitized by Google

Festversammlung", „Gott da", „Fürchte nicht" [1]). Die ganze Stadt wird gleichsam ein heiliger Festort. In der Mitte erhebt sich nach Ezechiels Hoffnung der Tempel, ringsum die Plätze des Fürsten, der Leviten, der Priester [2]). Das ganze Land wird zur Ebene; Jerusalem allein bleibt erhaben [3]). Seine Gassen wimmeln von fröhlicher Menge [4]). Kinderreich werden seine Ehen sein. Es faßt seine Bewohner nicht mehr, sondern wird „dörferweis" bewohnt [5]).

Auch die äußere Natur wird ihr Sabbathsgewand anlegen und ohne Uebel und Kampf sein. Die ganze Welt soll frohlocken über Israels Erlösung [6]). Aus dem Gotteshause gehen heilsame Wasser durch das ganze Land Kanaan, die Alles beleben, was sie berühren, und daran wachsen Bäume, deren Blätter nicht welken, deren Früchte zur Speise, deren Blätter zur Heilung dienen [7]). Also in Kanaan wird der Paradiesgarten hergestellt. Auch die Wüsten werden zum Gottesgarten [8]). Ein neuer Himmel und eine neue Erde umfangen die Gemeine des Herrn [9]). Das Himmelsheer wird gerichtet [10]). Dann beginnt ein wunderbarer Tag ohne Wechsel [11]). Der Mond glänzt wie die Sonne, die Sonne wie das Licht von 7 Tagen [12]). Oder auch „statt des Mondes und der Sonne dient Gott selbst seinem Volke" [13]). Die wilden Thiere werden gleich den zahmen sich von Pflanzen nähren, die giftigen werden nicht mehr schaden [14]), oder „man wird keine giftigen und schädlichen Thiere mehr finden" [15]). Und diese Herrlichkeit soll nicht wieder einer neuen Veränderung weichen [16]). Wie die neue Naturordnung soll auch Israel ewig sein vor Gott [17]). In solcher Hoffnung hat die Gemeine Lieder gesungen wie Ps. XCIII. CII, 14 ff. CVIII. CXLVIII—CL. Und Züge dieses Bildes haben sich dem christlichen Bilde der Zukunft tief einge-

---

[1]) Jes. XXXIII, 20 ff. Jerj. III, 17. Zeph. III, 16. Ezech. XLVIII, 35. B. Jes. XXVI, 1 f.
[2]) Ezech. XLV, 1 ff. XLVIII, 7 ff. [3]) Sach. XIV, 10.
[4]) Jerj. XXX, 19. XXXI, 13. XXXIII, 10 f. Ezech. XXXVI, 10. 38. XXXVII, 26. B. Jes. XLIX, 19 ff. LIV, 1 ff. LX, 22. [5]) Sach. II, 4.
[6]) B. Jes. XLIV, 23. XLIX, 13. LV, 12. (Röm. VIII, 19.)
[7]) Sach. XIV, 8. Ezech. XLVII, 1—12. Joel IV, 18.
[8]) Jes. XXXII, 15. (XXX, 23 ff.) B. Jes. XXXV, 1 ff. XLI, 17 ff. XLII, 15 ff. XLIII, 19. XLIV, 3. LI, 3. LV, 13.
[9]) B. Jes. LXV, 17. LXVI, 22. [10]) B. Jes. XXIV, 21.
[11]) Sach. XIV, 6 f. [12]) Jes. XXX, 26. [13]) B. Jes. LX, 19 f.
[14]) Jes. XI, 6 ff. B. Jes. LXV, 25.
[15]) B. Jes. XXXV, 9. Ezech. XXXIV, 25.
[16]) Amos IX, 15. Sach. VIII, 14 f.
[17]) Jerj. XXXI, 36 f. XXXIII, 25 f. B. Jes. LIV, 9 f. LXVI, 22.

Digitized by Google

drückt, in der Hoffnung auf die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich.

Capitel 40.

Die Heidenvölker in der Endzeit.

1) Die Heidenwelt kommt für die Frömmigkeit Israels einerseits in Betracht als die Macht, die sich dem Reiche Gottes feindselig widersetzt, als die hochmüthige, in sich selbst sich genügende, die Gottes vergißt [1]), und im Uebermuthe meint „zum Himmel zu steigen, über Gottes Sterne ihren Stuhl zu erhöhen, zu sitzen auf dem Versammlungsberge im äußersten Norden (dem asiatischen Götterberge), aufzusteigen zu Wolkenhöhen, dem Ewigen gleich zu sein" [2]). Sie ist die ungütige [3]), die aus einer Zuchtruthe für Israels Sünden zur grausamen unbarmherzigen Peinigerin oder zur schadenfrohen, gierigen Zuschauerin bei seinem Unglücke geworden ist [4]). Dann verkörpert sich in ihr der Begriff der „Welt", d. h. des Gegensatzes gegen die göttliche Ordnung der Dinge. Das alte Israel hat niemals die Heidenvölker als solche in dieser Weise angesehen. Wohl aber seine Feinde in den verschiedenen Zeiten seiner Geschichte. Fast alle Völker, die mit Israel in geschichtliche Berührung traten, sind einmal so erschienen, auch wenn sie zu andern Zeiten milder beurtheilt werden. So Kanaan und Aegypten [5]). So Aram [6]), Kedar [7]), Phönikien [8]), Griechenland [9]), Philistäa [10]). So lange Zeit hindurch Assur und Babel. In dem Zukunftsbilde Ezechiels Gog und Magog [11]). In der Makkabäerzeit das Seleukidenreich, in der christlichen Aera Rom, das neue Babel. Am stärksten und dauerndsten

---

[1]) Ps. IX, 18. vgl. Jerj. XLVIII, 26. 42. XLIX, 16. Obadj. 3 f. ꝛc.
[2]) B. Jes. XIV, 13 (König Babels). vgl. Jes. X, 8 ff. Jerj. L, 11. 24. 31. LI, 7. 34. 53. Ezech. XXV, 6. [3]) Ps. XLIII, 1.
[4]) Jes. X, 5—14. Sach. I. 15 ff. vgl. Amos I, 3—13. Nah. I, 9. III, 19. Obadj. 10. 12. Ezech. XXV, 3. 6. 12. 15. XXVI, 2. XXXV, 5. 12 ff. XXXVI. 2. 5. Zeph. II, 8. 10. Thren. II, 16. B. Jes. XLVII, 6 f. Joel IV, 2 ff. 19. vgl. B. Jes. LXIII, 6. Zach. II, 1.
[5]) Bei B (J.) und C (E.) vgl. Jes. XVIII ff. Jerj. XLIII. XLIV. XLVI, 2 ff. Ezech. XXIX—XXXII. Joel IV, 19.
[6]) Amos I, 3. Jerj. XLIX, 23. [7]) Jerj. XLIX, 28.
[8]) Amos I, 9. Ezech. XXVI, 1—XXVIII, 9. 20—23. Joel IV, 4.
[9]) Sach. IX, 13. [10]) Amos I, 6 ff. Jes. XIV, 29 ff. Ezech. XXV, 15. Zeph. II, 4 ff. Jerj. XLVII, 1. Joel IV, 4.
[11]) Ezech. XXXVIII. XXXIX.

Digitized by Google

aber erscheinen in diesem Lichte die kleinen Nachbarvölker, die zum Theil nahe mit Israel verwandt, mit dem bittersten Hasse und der blutgierigsten Wildheit auf jeden Schaden Israels lauerten, Edom, Moab und Ammon [1]), zum Theil auch Philistäa. In den späteren Zeiten erscheint mehr und mehr die ganze Heidenwelt als solche als Gegenstand des Gerichtes. Solche Stimmung klingt vor Allem aus vielen nachexilischen Psalmen, aber auch aus Prophetenstellen [2]). Die Heiden erscheinen als Feinde Gottes, die auf sich zu stehen meinen und sein Land antasten [3]), als Abtrünnige und Frevler [4]) als eitle Thoren [5]). Die fromme Gemeine haßt diese Heidenwelt wie sie die Gottesfeinde und Abtrünnigen in Israel haßt [6]). Das ist der religiös gesunde Kern in den Liedern des Fluchs gegen die Frevler. Die Frommen hassen nicht sowohl ihre persönlichen Feinde, als die Feinde des Gottesreiches (Antichrist). Doch hat sich an diesen berechtigten Ausgangspunkt begreiflicherweise menschliche Leidenschaft angeschlossen. Die Art, wie die jüdische Gemeine unter dem Eindrucke der Religionsbedrückungen von den Feinden Israels, und von den Feinden der Frommen in Israel redet, ist nicht die des Christenthums, sondern mit menschlicher Leidenschaft gemischt [7]). Aber wir dürfen darüber die edlere Seite nicht vergessen, den Eifer für des Herrn Haus und die sittliche Entrüstung über die Feindschaft gegen Gott, die von aufrichtiger und wahrer Liebe zum Guten unzertrennlich sind, und höher stehen als die gutmüthig schwächliche Gleichgültigkeit gegen das Auftreten des Bösen.

Der gottfeindlichen Welt wird mit den Frevlern in Israel das Gericht gedroht. Das Endgericht über sie wird besonders seit Ezechiel ein stehender Zug der Weissagung. Gott sammelt sie noch einmal zum letzten Kampfe gegen sein Volk wie „Garben der Tenne". In grausiger Verwirrung und schmachvollem Verderben fallen sie [8]),

---

[1]) Jes. XV. XVI. Amos I, 11 ff. II, 1 ff. Zeph. II, 8 ff. Deut. XXIII, 3 ff. B. Jes. XXV, 10 ff. XXXIV. LXIII, 1 ff. Jerj. XLVIII. XLIX. Thren. IV, 21. Ezech. XXI, 28 ff. XXV, 1 ff. XXXV. Joel IV, 19.

[2]) Propheten wie Jeremjah und Ezechiel richten ihre Strafreden abwechselnd fast gegen alle in Betracht kommenden Völker.

[3]) Ps. LXVIII, 2. LXXIV, 4. 18. 23. LXXXIII, 3. LXXXIX, 52.

[4]) Ps. III, 8. VII, 10. IX, 18. XXXVI, 2. 12. LVIII, 4. LIX, 6.

[5]) Ps. LXXIV, 18. 22.

[6]) Ps. V, 11. IX. X. XXXV, 1 ff. XL, 15. XLI, 11. LVIII, 11. LXIV, 5. LXIX, 23 f. CIX, 6—15. CXXXVII, 7 ff. (Jerj. X, 25. XV, 15 ff. XVII, 17 f. XVIII, 21 ff. XLVIII, 10.)

[7]) Zach. XIV, 12. B. Jes. LXVI, 24. Ps. LVIII, 11. LXIX, 23 ff. CXXXVII. CXLIX, 6—9.

[8]) Sach. XII, 4. XIV, 12 f.

Digitized by Google

nach Joels Schilderung im Thale Josaphat[1]). Ihre Rüstungen werden zerbrochen und verbrannt, ihre Vesten zu Wüsteneien gemacht; ihre Leichname liegen als Speise der Raubvögel und wilden Thiere[2]). Jedes Volk, das Gott nicht dienen will, wird vernichtet[3]). Bestimmte Züge aus diesem Bilde des Gerichts sind das Vorbild der späteren Höllenschilderungen geworden. Wir sehen das Land Edom brennend, wie einst Sodom und Gomorrha[4]). Wir sehen das Thal des Hinnomsohnes, wo das große Molochbild stand, zum entsetzlichen Leichenfelde geworden[5]). Die fluchbeladene Ebene des todten Meeres wird zum „Haufenthale Gogs", wo die zerschmetterten Heere des Wüthrichs liegen[6]). Das Feindesheer geht in entsetzlicher lebendiger Verwesung unter[7]). Und der Schluß des exilischen Jesajahbuches läßt uns einen Blick in ein schauerliches Thal voll Leichname thun, wo die Gottesfeinde, die Erschlagenen Gottes, der Verdammniß verfallen, der ewigen Verwesung, der nicht erlöschenden Scheiterhaufenflamme[8]), wobei wohl eine gewisse dumpfe Empfindung der Verdammniß mit vorausgesetzt wird. So müssen untergehen die Gott hassen, ihrem Hochmuthe zur Schmach, den Gottesfreunden zum Triumphe.

2) Aber ursprünglich hat Israel die Heiden als solche wohl für „Nichtisrael", aber nicht für Feinde Gottes und seines Reiches angesehen. In der Vätersage bei B (J.), C (E.) sind Heiden Bundesfreunde der Patriarchen. Das Aegypten Josephs ist ein befreundetes Land[9]). Und in beiden Darstellungen der Anfänge der Menschen erscheinen alle Völker als aus einem Blute hervorgegangen. Also die Idee der Humanität schwebt über dem Nationalgefühle. So ist später Phönikien mehr befreundet als feindlich[10]). Das Deuteronom will Aegypten und selbst Edom nicht aus der Gemeine Gottes schlechthin ausschließen, und seine Geschichtsdarstellung wendet sich merklich zu Edoms und Moabs Gunsten[11]). Also es giebt eine

[1]) Joel IV, 2. 12. [2]) Nah. III, 1 ff. Obadj. 4. 18. B. Jes. XIII, 19 f. XXI, 9. XLVII, 1 ff. Jerj. L, 45 f. Ezech. XXXIX, 3 ff. 9 ff.
[3]) B. Jes. LX, 12. [4]) B. Jes. XXXIV, 9 f.
[5]) Jerj. VII, 31 f. XIX, 2. 6. XXXII, 35. (2 Reg. XXIII, 10.) גֵּי בֶן־הִנֹּם oder גֵּי הִנֹּם γέεννα; das südwestliche Thal, welches Jerusalem umschließt. [6]) Ezech. XXXIX, 11. 15. (Joel II, 20.)
[7]) Sach. XIV, 12—15. [8]) B. Jes. LXVI, 16. 24. (vgl. Jes. XXX, 33. Jerj. VII, 33. VIII, 1 ff. XXV, 33.) Der nicht sterbende Wurm (תוֹלַעַת) ist doch wohl „das Gewürm der Verwesung" (רִמָּה) und die nicht erlöschende Flamme (אֵשׁ), das den Leichnam verzehrende Feuer.
[9]) Gen. XIV, 13 f. XXI, 22 ff. XXVI, 26 ff. XLV, 16 ff.
[10]) 1 Reg. V, 1 ff. 12. [11]) Deut. XXIII, 7. (II, 5. 8. 29.)

Digitized by Google

Heidenwelt, die dem Gottesreiche nicht widerstrebt. Israel ist wohl Gottes erstgeborner Sohn; aber eben damit werden ja auch die andern Völker in eine Liebesstellung zu Gott gesetzt [1]). Also der ausnahmslose Haß gegen alles Heidnische ist nicht alttestamentlich, sondern jüdischer Auswuchs des A. T. Und grade beim Entstehen der jüdischen Gemeine, in den Weissagungen des Exils, findet sich ein sehr warmes Herz für die Heidenwelt. Die Küsten hoffen auf Jahve's Heil, und der Perserkönig ist Jahve's Erwählter und Gesalbter [2]).

So hat die Religion Israels keineswegs alle Heiden dem Gerichte geweiht gedacht. Heiden freilich in dem deutschen Sinne des Wortes können sie nicht bleiben. Die Erde soll voll werden von Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes, wie Wasser das Meer bedeckt; ein Jahve soll sein und sein Name einer; er hat bei sich geschworen, daß ihm sich alle Knie beugen sollen [3]). Aber wenn sie an den Gottesgerichten erkannt haben, daß Israels Gott der Gott aller Welt ist [4]), dann können sie wohl Heiden im antiken Sinne, Völker, bleiben in allem Wohlsein und aller Freiheit volksthümlicher Entwicklung. Ja auch die Völker, die zur Zeit Gottesfeinde sind, werden meistens nicht so ganz als feindlich angesehen, daß nicht die Möglichkeit bliebe, auch aus ihrem Gerichte, wie aus dem des sündigen Israel, einen Rest und Nachwuchs von Bekehrten hervorgehen zu sehen [5]). So erweitert sich für die Propheten das altteſt. Heil zum Universalismus.

Die Bekehrung der Völkerwelt wird meistens durch die Gottesgerichte bewirkt gedacht, in denen sich Gottes Allmacht offenbart [6]). Die Heiden erkennen dann, daß ihre „Nichtgötter" nichts nutzen, daß nur bei Jahve Heilsthaten zu finden sind [7]). Besonders lehrreich ist die Weissagung von Aegyptens Bekehrung Jes. XIX, 17 bis Ende [8]). Aegypten bebt wie einst zu Mosis Zeit bei dem bloßen Aussprechen des Namens „Judah". Es lernt durch Plagen, die

[1]) Exod. IV, 22. (Jerj. XXXI, 9.)
[2]) B. Jes. XLV, 1 ff. (XLII, 1—4. XLIX, 1 ff. LI, 5.)
[3]) Hab. II, 14. Sach. XIV, 9. B. Jes. XLV, 23.
[4]) Ezech. XXV, 5. 7. 11. 17. XXVI, 6. XXVIII, 22. 23. 26. XXIX, 6. 9. 16. 21. XXX, 8. 19. 25 f. XXXII, 15. [5]) Jes. XIX. XXIII. Jerj. XLVIII, 47. XLIX, 6. 11. 39. Ezech. XXIX, 13 f. (Anders z. B. Jes. XIV, 27. 30.) [6]) Jes. XIX. XXIII. Sach. IX, 7. B. Jes. XXV, 3. XLV, 6. 16. 20 f. Ezech. XXXVIII, 23. XXXIX, 6.
[7]) Jerj. XVI, 19. B. Jes. XLV, 20 ff.
[8]) Die Gründe gegen die Echtheit scheinen mir unzulänglich.

Digitized by Google

Gott über es verhängt, Gott kennen. Zugleich aber erkennt es ihn durch sein Volk. Fünf Städte sind in Aegypten, die jüdisch reden und Gott verehren, also eine Kolonie wie einst in Gosen. Ein Altar im Lande und eine Denksäule an seiner Grenze sind errichtet, zum Zeichen daß dieses Land Gott geweiht ist, und daß er jeder Bedrückung seines Volkes wehren wird. So kehren die Aegypter um. Gott heilt sie; sie bringen ihm Opfer und Gelübde und werden mit Assur und Judah ein Gottesvolk. Aehnlich denkt Zephanjah. Aber er betont stärker Gottes unmittelbare Thätigkeit, die den Heiden eine reine Zunge wandelt, gesammt seinen Namen anzurufen [1]). Der exilische Jesajah hofft, daß die Erfolge des Koresch erst diesen selbst und dann die ihm gehorchende Völkerwelt zu Jahve bekehren werden [2]). Daneben hofft man, daß die Herrlichkeit des Gottesvolkes die Heiden überzeugen wird, daß allein in diesem Gott das wahre Heil zu finden ist. Darauf weisen schon die Patriarchenweissagungen, und es klingt oft durch die prophetischen Worte [3]). Höher noch steht die Erwartung, daß die sittliche Schönheit der Gesetze Israels [4]) und die Gerechtigkeit des messianischen Königs [5]) die Augen der Heiden auf sich ziehen werden.

Natürlich ist die Bekehrung der Völker nur durch irgend eine Beziehung zu dem Volke der Offenbarung Jahve's denkbar. Nur vereinzelt kommt der Gedanke vor, daß die aus der großen Niederlage der Weltvölker Entronnenen selbst zu Evangelisten der großen Gottesthaten in den fernsten Heidenländern werden [6]). Meistens ist Israel selbst der Gottesknecht, der den Heiden Gott verkündigt und sein Danklied für seine Rettung bis an das Ende der Erde erschallen läßt. An seinen Gottesdienst schließt sich die Bekehrung der Heiden an [7]). Zum Berge Zion werden die Völker wallfahren, um dort Recht und Gesetz Gottes zu lernen [8]). Besonders wird der Gottesknecht bei dem exilischen Jesajah als Missionsbote gedacht. Nicht genug ist es, daß er Gottes Knecht ist, Jaqobs Stämme zurückzuführen. Gott will ihn auch zum Lichte der Heiden machen, die auf sein Heil hoffen [9]). Aber immer kommt es auf Thaten, auf

[1]) Zeph. III, 9 f. [2]) XLV, 4 ff.
[3]) Micha IV, 1 ff. VII, 16 ff. Jerj. III, 17. XII, 15 ff. XVI, 19. Ezech. XXXVI, 23. 36. XXXVII, 28. Sach. VIII, 21—23. B. Jes. XXV, 3. LXI, 9. LXVI, 18. (Ps. XXII, 28 f. LXVII, 3. 1 Reg. VIII, 60.)
[4]) Jes. II, 2 ff. B. Jes. LX, 3. (Deut. IV, 6.) [5]) Jes. XI, 10.
[6]) B. Jes. LXVI, 19. [7]) B. Jes. XLII, 10. XLVIII, 20.
[8]) Jes. II, 2—4. (Micha IV.) vgl. B. Jes. LI, 4.
[9]) B. Jes. XLII, 4. 7 ff. XLIX, 6.

Digitized by Google

göttliche Thatsachen, an, nicht auf Worte und auf lehrhafte Ueberführung von der Wahrheit der alttestamentlichen Glaubenslehre. Wenn das Gottfeindliche in seiner Ohnmacht und Unseligkeit, das Reich Gottes in seiner sittlichen Schönheit und Seligkeit sich offenbart, dann vollzieht sich die Bekehrung durch die in jedem Menschen liegende Stimme der Wahrheit und die Sehnsucht nach wahrem Glück.

Ueberall aber, auch wo solche Hoffnungen für die Heiden gehegt werden, wird Israel im Kreise der bekehrten Weltvölker eine Herrscherstellung angewiesen. Auch die Völker, die nicht als Bewohner des messianischen Kanaan im eigentlichen Sinne dem Volke Gottes einverleibt gedacht werden, erscheinen doch wie die unterworfenen Königreiche der asiatischen Weltmonarchien bei innrer Selbstständigkeit dem Messiasreiche gehorsam, so daß der israelitische König zum König der Könige oder Großkönig wird [1]). Als Pilger ziehen sie jährlich um anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern nach Jerusalem [2]). Ja nach einem noch überschwänglicheren Ausdrucke kommt die Menge der Heiden an jedem Sabbath und Neumond zum feierlichen Gottesdienste nach Zion [3]). Ihre Schätze dienen zur Verherrlichung des Gottesdienstes und zum Unterhalt des Priestervolkes, das vor Gott wohnt [4]). Ja es fehlt nicht an Ausdrücken für dieses Verhältniß, die von den sclavischen Unterthanen asiatischer Großreiche hergenommen sind [5]).

Dennoch ist die eigentliche Absicht der Weissagung in der Zeit der lebendigen Prophetie so großartig universalistisch, ja so „christlich" klingend, wie es sich mit dem Glauben an die besondre Heilsgnade Israels überhaupt verträgt. Das Gebet 1 Reg. VIII, 41 ff. ist von großartig universalistischem Geiste getragen. Für Jesajah XIX bilden Assur, Aegypten und Israel einen gleichberechtigten Bund von Gottesvölkern, wenn auch eine besondre Liebe Gottes zu Israel durch die Weissagung hindurchklingt [6]). Bei Jeremjah heißt es, daß die Heiden nach dem Gerichte Erbarmen finden und mitten in Israel eingepflanzt werden sollen [7]). Bei Ezechiel erhalten in der Vollendungszeit die „Fremdlinge" gleiches Landestheil mit den Israeliten [8]). Und nach den Stücken zu Jesajah sollen die Fremden

[1]) Zu den Ausdrücken Jes. XXXVI, 4. Ezech. XXVI, 7. Esra VII, 12. Dan. II, 37. [2]) Sach. XIV, 16. [3]) V. Jes. LXVI, 23.
[4]) Jes. XXIII, 18. vgl. XVIII, 7. V. Jes. LX, 5—7. LXI, 5. 6. Hagg. II, 8.
[5]) z. B. V. Jes. XIV, 2. XLIX, 22 f. LX, 10. 12. LXI, 5.
[6]) Jes. XIX, 23—25. [7]) Jerj. XII, 15—17. vgl. XVI, 19—21. Zeph. III, 9. [8]) Ezech. XLVII, 22 f.

Digitized by Google

die Gott lieben, ihm dienen und den Sabbath halten, sammt den Verstümmelten, die jetzt kein Recht in Israel haben, zu völlig gleichem Rechte, Ansehen und Glück wie die Glieder der Gemeine kommen. Die Heilsstellung soll weder von Fehllosigkeit des Volksthums noch der Leiblichkeit abhängen. Gottes Haus soll ein Bethaus sein für alle Völker [1]). Das Königsmahl auf Zion wird allen Völkern bereitet. Gott vernichtet die Decke der Trauer, die über den Völkern liegt [2]). Zion wird zum geistigen Mittelpunkt der ganzen Völkerwelt [3]). Kurzum die ganze Erde wird ein Gottesreich. Am weitesten würde in dieser Richtung B. Jes. LXVI, 21 gehen, wenn es die Heiden auch zum Levitenpriesterthum zugelassen dächte. Aber das ist nach der sonstigen Anschauung des Buches undenkbar [4]). Wahrscheinlich handelt es sich um die aus der Zerstreuung heimkehrenden Söhne Israels im Gegensatze zu der eigentlichen Zionsgemeine. Eher wird das Vorrecht Israels den Heiden gegenüber wie das Vorrecht Levi's vor den andern Stämmen gedacht sein, also als ein Vorrecht besonderer Erwählung, das die Heilsstellung der andern Völker nicht schädigt. Alle Völker werden in den messianischen Psalmen nach dem Exile als ein heiliger Chor zum Preise Gottes aufgefordert [5]). So wird das Gottesvolk von einem Kranze von „Gott fürchtenden" Völkern umringt gedacht. Der Zutritt der Völker zu dem Reiche Gottes wird also nicht an die Bedingung des „jüdisch Werdens" geknüpft. Nur Jerusalem mit seinen Gottesdiensten, die Sabbathfeier und die Reinheit von Gräueln erscheinen selbstverständlich, nicht Beschneidung und israelitische Volkssitte. Die Propheten erwarten große Völkerbekehrungen zum Gottesreiche, nicht das Eingehen einzelner „Bekehrter" in Israels Gemeine. Paulus hat den echten Trieb der prophetischen Gedanken verstanden.

Daß die Stimmung der jüdischen Gemeine in den Zeiten nach der makkabäischen Erhebung von dieser echt religiösen Weitherzigkeit zu dem engherzigen Haß gegen alles Fremde und zur Hoffnung auf Rache gegen alle Völker [6]), die nicht in Israel eingehen, herabgesunken ist, — auf den Standpunkt von Ps. CXXXVII, oder von Judith, das ist nicht zu bezweifeln. Aber im Ganzen bietet das

[1]) B. Jes. LVI, 3—8. [2]) B. Jes. XXV, 6 ff.
[3]) B. Jes. XXV, 8. XXVI, 1 ff. 15 ꝛc.
[4]) z. B. B. Jes. LX, 7. 10. 12. LXI, 5 f. Auch ist grade V. 22 die besondere Stellung Israels betont (LVI, 7).
[5]) z. B. Ps. LXVII. 4 ff. CXVII, 1. CXLVIII, 11—13. CL, 6.
[6]) Ps. LXXIV. LXXIX, 10. 12. XCIV, 1. CXLIX, 7.

Digitized by Google

A. T. außer vereinzelten Anklängen keine Zeugnisse für diese Richtung des jüdischen Geistes.

Capitel 41.

Die Auferstehung.

1) Wie der mit Gott geeinte Mensch das Gefühl eines keinem Tode unterworfenen ewigen Lebens, so hat Israel in seiner Bundesgemeinschaft mit Gott das Bewußtsein des unvergänglichen Volkslebens. Durch Sünde und Gnade wird in beiden Fällen aus dem ewigen Leben Tod und Auferstehung.

Der Tod des heiligen Volkes ist wie wir sahen in dem Zukunftsbilde der Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts ein immer stärker hervortretender Zug. Auch bei den Propheten, die wie Amos, Hosea und Jesajah wenigstens für Judah vorwiegend nur eine Sichtung lehren, wird doch Ephraims Tod vorausgesetzt. Bei Micha, Jeremjah und Ezechiel wird auch Judahs Tod bestimmt betont. Als Israel an Baal sich versündigte, starb es auch; d. h. es verfiel dem Tode. Im Exile ist das natürlich nicht mehr Weissagung, sondern Erfahrung. Das Exil in Babylon ist der Tod des Volkes, und das Ende desselben muß die Volksauferstehung sein. Die Heimkehrenden betrachten den Tod als etwas, was hinter ihnen liegt, und fühlen das neue Leben ihres Volkes als das ewige [1]). Und als die Prophetie der levitischen Zeit wieder das Gericht predigen muß [2]), denkt sie doch nicht mehr an ein neues Sterben Israels.

Der Gedanke der Rettung Israels versinnlicht sich dem Bilde des Todes Israels gegenüber ganz von selbst als Auferstehung. Nicht als ob dieser Ausdruck sehr häufig wäre. Die Wendung der Gefangenschaft, die Sammlung der Zerstreuten, das Wiederbauen Jerusalems und das Zurückbringen Israels zu seiner Ruhe [3]), werden viel häufiger erwähnt. Aber der Gedanke der Aufer-

---

[1]) Hagg. II, 6 ff. Sach. I, 12—21. III. IV. V. VIII, 3 ff. B. Jes. LIV, 9. Ezech. XXXVI, 8 ff. Ps. CXVIII, 17 ff. u. o.

[2]) Mal. II, 12. III, 1. 5. 19. 23 ff. [3]) Zu dem Ausdrucke מנוחה vgl. Micha II, 10. Deut. XII, 9. Ps. XCV, 11. (Jerj. XXXI, 1 להרגיעו.)

Digitized by Google

stehung hat eine weittragende religiöse Bedeutung. Schon bei Hosea heißt es: „Gott wird nach zwei Tagen uns beleben, am dritten Tage auferwecken, daß wir vor ihm leben; er wird aus der Macht des Todtenreiches retten, aus dem Tode helfen". Der Tod wird zu nichte gemacht, „Tod wo (?) sind Deine Schläge, Todtenreich wo (?) Dein Verderben?" [1]). Also vor dem Gott des Lebens muß der Tod das Volk loslassen, das er schon erfaßt hat. — Dasselbe will das berühmte Gesicht von dem Felde mit Todtengebeinen bei Ezechiel sagen [2]). Er sieht das Volk Israel (vorzüglich wohl das längst verstorbene Nordisrael im Gegensatze zu Judah) [3]), als einen Haufen trockner Todtengebeine, bei denen der Tod schon längst eingetreten ist. Gott legt ihm die Frage vor, ob sie leben können. Seine Antwort ist: Herr Du weißt es; d. h. er muß bekennen, daß nach menschlicher Erwartung keine solche Hoffnung für Israel ist. Er überläßt es Gott, vor dem kein Ding unmöglich ist. Da sieht er, wie Gottes Hauch durch dieses Todtengefilde braust [4]). Die dürren Gebeine werden zu lebendigen Leibern, d. h. Gott verheißt ihm, daß Israel zu neuem jugendfrischen Leben erstehen soll. Und das wird V. 12 bis 14 ausdrücklich erklärt. — In besonders inniger Weise ist der gleiche Gedanke bei dem Verf. von B. Jes. XXIV—XXVII ausgedrückt. Das Volk soll in seine Kammer gehen, bis die Zeiten der Wehen vorüber sind [5]). Dann wartet seiner ein neues Auferstehungsleben und das Gastmahl, das Gott auf dem Zionsberge allen Völkern geben wird [6]). Das Leben, zu dem das Volk ersteht, ist ein ewiges Leben. Den Einzelnen wird auch noch von den exilischen Propheten nur ein langes Leben verheißen, das nicht mehr unreif abgeschnitten werden soll [7]). Aber das Volk selbst soll in Ewigkeit leben, von Freude und Wonne gekrönt [8]), soll in unvergänglicher Fülle grünen und blühen [9]), und in ewiger Seligkeit unter neuem Himmel auf neuer Erde schauen, wie alles Gottfeindliche den Todesmächten für immer überantwortet wird im Thale des Gerichtes [10]). Weiter geht die Verheißung B. Jes. XXV, 8, daß Gott in der

[1]) Hos. VI, 1 ff. XIII, 14. [2]) Ezech. XXXVII. [3]) V. 11. 16 f.
[4]) Der „Geist" Gottes, nach dem Doppelsinne des Wortes als Sturm versinnlicht. [5]) B. Jes. XXVI, 20 f.
[6]) B. Jes. XXVI, 6 ff. In diesen Reden liegt der Grund zu vielen neutestamentlichen und neujüdischen Bildern. (Die „Wehen des Messias", das „Herrenmahl", die „Vernichtung des Todes für immer".)
[7]) B. Jes. LXV, 20. Sach. VIII, 4. [8]) B. Jes. XXXV, 10.
[9]) B. Jes. LXV, 18—23. [10]) B. Jes. LXVI, 22 f.

Digitized by Google

Zeit der Vollendung den Tod überhaupt vernichten wird, so daß das auferstandene Volk und seine dann lebenden Glieder ein ewiges und seliges Leben genießen.

2) Es lag an sich in der religiösen Tragweite des zuletzt entwickelten Gedankens, auch den Einzelnen, sofern er Glied des heiligen Volkskörpers ist, mit in Israels Auferstehung aus dem Tode einzuschließen. Daß eine solche Hoffnung in Wirklichkeit erst spät und allmählig zum Bewußtsein Israels kam, erklärt sich aus dem Zurücktreten der Persönlichkeit des Einzelnen hinter der Gesammtpersönlichkeit des Volkes. Weder bei Hosea VI noch bei Ezechiel XXXVII ist von einer Auferstehung der einzelnen schon verstorbenen Glieder des heiligen Volkes die Rede. Auch Ezechiel redet von dem Volkskörper. Das Bild, das er gebraucht, beweist nicht bloß nicht, daß eine Auferstehung Gestorbener damals zu dem Gedankenkreise der Frommen gehört hat, sondern es entscheidet dagegen. Sonst müßte seine Antwort auf die Frage „werden diese leben?" lauten: „gewiß Herr!" Und das Ganze wäre dann gar kein Zeichen mehr. Das Feld voll Todtengebeine wäre nicht mehr das Bild einer für Menschengedanken unüberwindlichen Hoffnungslosigkeit, sondern der Hoffnung. Die Auferweckung wäre nicht mehr ein Wunder aller Wunder, sondern ein selbstverständlich zu erwartendes Ereigniß. Aus der wunderbaren Verbürgung von etwas sonst Unglaublichem würde eine ziemlich matte Gleichnißrede: „so gewiß die todten Leiber Verstorbener auferstehen, so gewiß wird auch das todte Israel sich aus dem Tode erheben". So bezeugt diese Stelle nicht das Vorhandensein eines Auferstehungsglaubens. Wohl aber war sie geeignet, ihn zu wecken. V. Jes. XXXV, 10. LXV, 20. Sach. VIII, 4 setzen nicht einmal für die Vollendungszeit eine völlige Freiheit der Frommen von Tod oder Sünde voraus.

Dagegen tritt uns der Gedanke der Auferstehung der Frommen allerdings in zwei Stellen des Buches Jesajah entgegen. Zunächst in der berühmten Rede vom leidenden Gottesknechte V. Jes. LIII, 10 ff. Zwar handelt es sich hier natürlich nicht um eine Lehre von der Auferstehung der Todten. Der Gottesknecht ist nicht im eigentlichen Sinne Einzelperson, sondern zunächst eine, wenn auch sehr lebendig gefaßte, Personification des wahren Israel. Und jedenfalls soll sein Geschick etwas schlechthin Außergewöhnliches sein; seine Auferstehung kann also ebensowenig für den Glauben an allgemeine Auferstehung beweisen, wie etwa Henochs Beispiel für die Todesfreiheit aller

Digitized by Google

Menschen. Aber immerhin begegnet uns hier die Hoffnung auf ein seliges und endloses Leben, zu dem der Gerechte ersteht, nachdem er gestorben und begraben ist[1]).

Noch weiter geht die Hoffnung in B. Jes. XXIV—XXVII. Auch hier zwar ist zunächst nur des Volkes Auferstehung ins Auge gefaßt. Das Volk wird angeredet. Und von den einzelnen Menschen gilt im Allgemeinen nur das hoffnungsleere Wort „Todte leben nicht auf, Schatten stehen nicht auf“[2]). Aber der Prophet hofft doch zunächst wenigstens für die Theilhaber an der letzten Vollendungszeit eine vollkommne Befreiung vom Tode[3]). Und wenn er im Hinblick auf die letzte Zeit derer gedenkt, die gestorben sind, ehe das Heil wirklich erschien, so ist es freilich zuerst bloß ein heißer Wunsch, der in ihm aufsteigt „möchten Deine Todten leben, meine Leichen auferstehen“[4]), ein Wunsch sehnsüchtig aber resignirt etwa wie das Wort Hiobs „o käm' ein Reiner doch von den Unreinen“. Aber vor dem prophetischen Auge wird dieser Wunsch zur freudigen Hoffnung: „Erwacht und jubelt Staubbewohner; denn Lichtthau ist Dein Thau und die Erde wird Schatten gebären“[5]).

So finden wir erst gegen Ende des Exils die ersten Hindeutungen auf eine Auferstehungshoffnung, und erst in der jüdischen Gemeine ihre wirklichen Anfänge. Und diese sind dichterisch-unbestimmt gehalten und mehr Ahnungen als klarer Glaube. Es ist auffallend, daß auch in den spätesten Liedern des Psalters die Auferstehungshoffnung nicht zum klaren Ausdruck kommt. Man hat freilich über Ps. XLIX. LXXIII. CXXXIX anders geurtheilt, aber wie ich meine mit Unrecht. Der Sänger von Ps. XLIX will nach seinem verheißungsvollen und bedeutsamen Eingange 2—5 incl. die für alle Menschen wichtige Frage lösen, wie das Glück der Frevler mit der göttlichen Weltordnung besteht. Er löst sie in zwei gleichmäßigen Strophen von je 8 Versen, 6—13 incl. und 14—Ende. Die erste Strophe redet nur von dem allgemeinen Menschengeschick. Müssen Reich und Arm herab zur Todtenwelt, rettet kein Reichthum, nimmt Niemand ihn mit sich, was ist dann an der Macht und dem Reichthum der Frevler? Er ist flüchtig, vergänglich, ein Nichts. Aber die zweite Strophe geht weiter. Nicht bloß gleich sind sich die

---

[1]) LVII, 2 wird eine „Bergung im Tode vor dem Unheil“ erwähnt, doch ohne Hindeutung auf Wiederherstellung zu rechtem Leben.
[2]) XXVI, 14 (wohl von den Feinden Israels).
[3]) XXV, 8. [4]) XXVI, 19a (נבלתי . מיתיך). [5]) XXVI, 19b.

Digitized by Google

Menschen; Reichthum und Macht machen nicht bloß keinen Unterschied in dem endlichen Geschick. Sondern (14—16 incl.) die gepriesenen Thoren müssen zur Unterwelt, während Gott den Frommen rettet. So ist es (17—Ende) thöricht, sich vor Frevlern zu fürchten, deren Macht und Reichthum doch bald dem Verderben anheimfallen. Für den Glauben an eine Auferstehung könnten nur V. 14—16 incl. sprechen: „Folgendes ist deren Weg, die trotzig sind (und ihnen nachfolgen, die an ihrem Munde Gefallen haben). Schafen gleich zur Unterwelt lagern sie; es weidet sie der Tod, und auf sie treten Redliche. In Bälde da muß ihre Gestalt verwelken; die Unterwelt ist Wohnung für sie[1]). Doch Gott kauft meine Seele los von der Macht der Unterwelt; denn er erfaßt mich“[2]). Aber hier ist doch sicher weder von einer Auferstehung noch von einem todesfreien Leben des Frommen die Rede. Denn das Todesschicksal als solches wird Allen gemeinsam gedacht (11. 13), und das Loskaufen von der den Frommen schon ergreifenden Hand des Todtenreichs ist, wie V. 8 klar zeigt, nur ein Ausdruck für „Bewahrung vor dem Tode“, d. h. vor der gegenwärtig drohenden Todesgefahr und dem Gerichte[3]). Der Tod des Thoren ist nicht der Gegensatz gegen eine Unsterblichkeit der Frommen, sondern gegen ihre Sicherheit und Ruhe in Gott, die kein Strafgericht fürchtet. Und der Ausdruck „er erfaßt mich“ bedeutet nicht „er erweckt mich“ oder dergl., sondern er entzieht mich (d. h. im gegebenen Falle) der Hand der nach mir greifenden Todesmacht.

In Ps. LXXIII löst ein Frommer das Räthsel des Wohlergehens der Frevler durch den freudigen Glauben, daß der Frevler scheinbares Glück plötzlichem Untergange Platz machen muß, während Gott den Frommen zu Ehren bringt. Auch hier ist meiner Ansicht nach von einer jenseitigen Ausgleichung durchaus nicht die Rede. Die Erfahrung des Sängers, in der sich ihm das Räthsel gelöst hat, ist eine diesseitige: er fühlt sich selig in Gott und sieht das

---

[1]) Der Tod weidet die in Masse, als Heerde, hingelagerten Frevler. Die Gerechten triumphiren. Gegen Morgen d. h. plötzlich, wie die Nacht schwindet, muß welken (l. לִבְלוֹת = יִבְלֶה) ihre Gestalt. Der Hades Wohnungsort ihnen (מִזְבֻּל soll nach d. Masor. wohl heißen „wohnungslos wird sie“ (die Gestalt) V. Jes. LXIII, 15; doch ist das sinnlos; מִזְבֻּל muß eine seltene Nomenbildung für זְבוּל sein. Der Text ist überall unsicher.

[2]) Sonst „wenn sie mich faßt“, nach mir greift. — Gott faßt den Gerechten und entreißt ihn so der drohenden Gewalt des Todes.

[3]) z. B. Jon. II, 3. 7. Ps. IX, 14. LXXXVI, 13. LXXXIX, 49. CIII, 4. (CXXXVIII, 7.)

Digitized by Google

Verderben der beneideten Frevler. Er sagt: (1—3) Jetzt bin ich doch gewiß, daß Gott den Frommen gütig ist, obwohl ich nahe daran war, bei Betrachtung des Glücks der Frevler an Gott irre und selbst ein Frevler zu werden. (4—15 incl.) Denn ich fand, daß die Frevler bei dem unsinnigsten Hochmuthe und Trotze gegen Gott ungestraft und glücklich blieben, während der Frömmigkeit nur Leiden folgten; so war ich nahe am Abfall. (16—28.) Jetzt aber habe ich den wahren Standpunkt gefunden. (16—20 incl.) „Da sann ich solches einzusehen, Mühsal war's im meinen Augen, bis ich gelangte zu Gottes Heiligthümern[1]), auf ihr (der Frevler) Ende merkte: nur auf schlüpfrige Plätze stellst Du sie, lässest sie zu Trümmern fallen. Wie sind sie zur Oede worden im Augenblick, zu Ende, zu Grunde gegangen vor Schreckniſſen![2]) Wie einen Traum beim Erwachen, verschmähst Du Herr, wenn Du Dich regst, ihr Bild". (21. 22.) So war ich ein Thor, mich über der Frevler Glück zu erzürnen. (23—28.) „Und ich bleibe beständig bei Dir; Du hast meine rechte Hand ergriffen; durch Deinen Rathschluß führest Du mich, und daß ich Ehre erlange, erfassest Du mich[3]). Wen hab' im Himmel ich? Und außer Dir hab' ich keine Freude auf Erden[4]). Ob vergeht mein Fleisch und mein Herz, meines Herzens Hort und Theil ist Gott ewiglich[5]). Denn siehe, die fern von Dir sind, kommen um; Du vernichtest Jeden der weg von Dir buhlt. Und ich, die Nähe Gottes ist mein Glück[6]); ich setze in den Herrn Gott meine Zuflucht, — zu verkünden alle Deine Werke".

So ist auch hier trotz überschwänglicher Sprache der Poesie und vielfacher Unsicherheit des Textes sicher zu sagen, daß nur von der Rettung vor dem Tode und der seligen Ruhe auf Erden, nicht von

---

[1]) Local dargestellt: der Platz, wo man Gott findet, d. h. die Geheimnisse, den wahren Sinn der Rathschläge Gottes.

[2]) sc. von Schreckniſſen hingerafft.

[3]) V. 23 ist nicht Hoffnung oder Vorsatz, sondern Bericht über Erfahrung. — Gott führt ihn in seinem Rathschluß d. h. weislich, und erfaßt ihn, damit er Ehre erlange (Sach. II, 12). Also „Du führst mich weislich so, daß das Ende Herrlichkeit, nicht Schande ist". Nicht „in die Herrlichkeit nehmen" (לכבוד oder בכבוד).

[4]) Gott ist sein höchstes Gut (vgl. Ps. XVI, 2); das עמך (wie das עליך Ps. XVI, 2) neben Dir, abgesehen von Dir.

[5]) Selbst in der bittersten Todesnoth verläßt er sich auf Gott; denn er weiß, daß die Frevler zu Grunde gehen, der Fromme Gottes Gnade genießt. Schon der Begründung in V. 27 wegen kann in V. 26 nicht vom Tode, sondern nur von Todesnoth die Rede sein.

[6]) Das Naheſein bei Gott, also daß ich mich zu ihm halte (V. Jes. LVIII, 2) gereicht mir zum Glück.

Digitized by Google

Auferstehung die Rede sein kann. Noch deutlicher ist das Ps. CXXXIX, wo nur eine völlige Verdrehung des Wortsinns den Gedanken der Auferstehung finden kann. (1—6 incl.) „Gott, Du hast in Deiner unerforschlichen Hoheit mich überall mit Deinem Wissen und Deiner Macht umschlossen. (7—12 incl.) Vor Dir kann man sich nirgends bergen; denn vor Dir giebt es keine Finsterniß: spräch' ich »eitel Finsterniß überfalle mich und Nacht werde das Licht um mich«, auch Finsterniß wäre vor Dir nicht finster, und Nacht würde gleich dem Tage leuchten, Finsterniß gleich dem Lichte sein. (13—16 incl.) Denn Du hast mich auch in der Dunkelheit des Mutterschooßes schon gekannt; Dir dank' ich darob daß ich furchtbar wunderlich entstanden bin [1]); wunderbarlich sind Deine Werke, und meine Seele erkennt es gar wohl". „Als Embryo sahen mich Deine Augen, und auf Dein Buch waren sie alle geschrieben die Tage, die gebildet wurden, und keiner war von ihnen" [2]). (17. 18.) Das kann ich nicht ausdenken noch aussprechen: „und mir wie kostbar sind Deine Gedanken, Gott, wie gewaltig ihre Summen; zähl' ich sie, ihrer sind mehr als des Sandes; ich erwache, so bin ich noch bei Dir" [3]), d. h. wachend und schlafend beschäftigt mich der gewaltige Eindruck Deiner Wunder. Wenn ich bei ihrer unerschöpflichen Betrachtung entschlummere, so durchwalten sie noch meine Träume. (19—22 incl.) Vernichte, o Gott, die Frevler, die ich als Deine Feinde hasse! (23. 24.) Mich prüfe und leite zum Heil! — So bieten diese Lieder für eine Lehre von der Auferstehung Nichts. Und es wird jetzt wohl kaum Jemand im Ernste das Wort Gottes Ps. XC, 3 „kehrt wieder Menschenkinder" auf die Auferstehung beziehen [4]). Erst die makkabäische Zeit kennt eine zweifellose und feste Lehre von der Auferstehung [5]). Das Buch Daniel weiß von einer Auferstehung von Vielen, d. h. einer Auferstehung, die nicht etwa aus der natür-

---

[1]) V. 13. Vor Gott ist das Dunkel wie Licht; denn er hat ja das Verborgenste gesehen. V. 14. Auf ebenso staunenswerthe wie merkwürdige Art entstanden. (Hitz.: „Du erstaunlich wunderbar Dich erwiesen" LXX Syr. [illegible].

[2]) גלם wohl besser Embryo, als „Lebensfaden noch als Knäuel gedacht". — Ori Hitz.: „und für ihn (d. h. zur Geburt an das Licht) war einer von ihnen".

[3]) (Ps. I, 2.) Von Auferstehung kann hier gar keine Rede sein 1) weil der Tod überhaupt gar nicht vorausgesetzt wird. 2) weil es dann nicht heißen dürfte עודי, da er dann ja erst recht und in ganz anderm Sinne bei Gott wäre.

[4]) Es entspricht ja dem ישב עד־דכא.

[5]) Ob dabei die persische Auferstehungslehre mitgewirkt hat, läßt sich schwerlich entscheiden. Im Bejahungsfalle würde ein in Israels Religionsentwicklung liegender Gedanke durch fremde Einflüsse verstärkt und entwickelt sein.

Digitized by Google

lichen Beschaffenheit des menschlichen Wesens folgt, sondern sich an die Vollendung Israels am Ende der Tage anschließt [1]). In dieser Auferstehung wird auch ein Gericht mit vorausgesetzt; also denkt Daniel an eine Auferstehung auch der Frevler in Israel. Die Schlafenden im Erdenstaube erstehen, diese zum ewigen Leben, jene zu Schmach und Schande [2]). Aber über Israel hinauszugehen bietet das Buch keinen Grund.

Unbestritten blieb diese Lehre nicht in Israel, ein deutlicher Beweis, daß sie nur eine Lehre der Schule war. Das Buch des Predigers verharrt durchaus bei der älteren israelitischen Ansicht und zwar in ihrer am meisten verneinenden Fassung. Ihm scheint überhaupt eine irgendwie erwähnenswerthe Fortdauer nach dem Tode eine sehr zweifelhafte Sache. Wer weiß, ob das menschliche Leben von Gott im Tode aufgenommen wird [3]), während das Leben des Thieres an den Gesammtzusammenhang des Naturlebens zurückfällt, aus dem es geworden ist? Und auch wenn man das annimmt: sobald der Lebensgeist, den Gott dem Menschen verliehen hat, von Gott wieder zurückgenommen wird, so gehört der Mensch zu den „Todten", die gefühllos und hoffnungslos sind [4]). Die Lebendigen wissen, daß sie sterben müssen; die Todten wissen Nichts. Ein todter Löwe ist schlechter als ein lebendiger Hund [5]). Ein Ort ist es, wohin Alle kommen [6]), das ewige Haus. Der Staub kehrt zur Erde, der Lebensgeist zu dem, der ihn gab und ihn wiedernehmen kann, wann er will [7]). Allerdings, wenn dieser „Lebensgeist" das persönliche bewußte Leben des Menschen bezeichnete, dann könnte man in XII, 7 die Lehre finden, daß der geistige Theil des Menschen, sein wahres Ich, im Tode zur (seligen) Gemeinschaft mit Gott eingehe [8]). Und dafür scheinen die Stellen zu sprechen, wo von einem unvermeidlichen Gerichte Gottes die Rede ist, von einer ihm zu gebenden Rechenschaft und von der Ewigkeit, die er in das Herz des Menschen gelegt hat [9]). Dann müßten diese

---

[1]) Dan. XII, 2. Die „Vielen" sind wohl nicht im Gegensatze zu „Allen" gesagt, sondern das Wort soll wie Röm. V, 15 nur ausdrücken, daß eine große Zahl, eine Vielheit, Theil nehmen werde. Meiner Ansicht nach soll auch V. 13 übersetzt werden: und Du gehe zum Ziel, d. h. vollende Deinen Lauf, und ruhe (im Tode) und steh' zu Deinem Theil, d. h. erhalte Dein Dir bestimmtes Theil gegen das Ende der Zeit. [2]) Dan. XII, 2. Besonders herrlich werden dann V. 3 die „Lehrer" gedacht. [3]) Koh. III, 18 ff. vgl. XII, 7.
[4]) Koh. III, 20. VIII, 8. IX, 3. XII, 7. [5]) Koh. IX, 3—6.
[6]) Koh. III, 20. VI, 6. [7]) Koh. VIII, 8. XII, 7.
[8]) Koh. XII, 7. [9]) Koh. III, 11. 17. XI, 9. (XII, 14).

Digitized by Google

Stellen als fremde Bestandtheile angesehen werden, die das Bedenkliche des Buches mildern sollen. Denn von einem „Glaubenssiege“ ist im Buche nirgends die Rede und mit dem sonstigen Tone des Buches stimmen solche Gedanken nicht. Aber der Lebensgeist bedeutet doch immer im A. T. nicht die persönliche bewußte geistige Seite des einzelnen Menschen, sondern die allen lebendigen Wesen gemeinsame Lebenskraft, die Bedingung des irdischen Lebens für Menschen und Thier, von der es heißt „zög' er den Odem ein, in Staub zerfielen sie“. Und das Gericht ist hier wie so oft [1]), das Gericht, das Gott durch das Schicksal und vor Allem durch den Tod hält. Sonst könnte es ja nicht zur Jugendfreude ermahnen, sondern es müßte heißen „genieße der Jugend, aber bedenke das Gericht“. Der Schriftsteller will durch die Erwähnung des unvermeidlichen Todesschicksals zum frohen und dankbaren Genusse des Daseins und seiner Freuden in rechtschaffnem Sinne Gott gegenüber ermahnen [2]).

Diese Doppelseitigkeit der Ansicht vom Endschicksale des Menschen zieht sich auch durch die apokryphischen Büchern hindurch. Ganz in der Weise des Daniel denkt das zweite Makkabäerbuch. Ihm ist die Auferstehung ein so wichtiger Glaubenspunkt, daß es ausdrücklich betont, auch Judas Makkabäus habe sich durch seine Opfer für die Todten dazu bekannt [3]). Alle Israeliten, auch die Ungerechten [4]), deren natürlich das Gericht wartet, werden aus dem Hades auferstehen. Der leibliche Tod wird freilich auch an sich als Sündenstrafe angesehen [5]). Aber der Gott, dem Niemand entfliehen kann, wird die Leiber der treuen Söhne Israels auferwecken [6]). Es könnte scheinen als ob hier, über Daniel hinausgehend, auch an eine Auferstehung der Nichtisraeliten gedacht würde, wenn dem heidnischen Tyrannen eine schreckliche Vergeltung seines Wüthens gegen Gott gedroht wird [7]). Aber die Vergeltung wird doch auf die Nachkommen ausgedehnt, der „Ausgang“ soll die Drohung bestätigen [8]), und dem Tyrannen selbst wird doch nur eine Auferstehung zum Leben abgesprochen [9]). Das wäre unbegreiflich schwach gesagt, wenn

[1]) Vgl. Ps. I, 5. VII, 7. IX, 5. 8. 9. XXXVII. 37. Gen. XVIII, 25. Ezech. XVIII, 30. [2]) Koh. XI. 9 f. vgl. III. 22 (vgl. die bekannte ägyptische Sitte, den Todtenkopf bei dem Mahle zu zeigen).
[3]) 2 Makk. XII, 43 f. [4]) 2 Makk. XII, 43 f. vgl. VI, 26.
[5]) 2 Makk. VII, 18. 32. 38. [6]) 2 Makk. VI. 26. VII, 9. 14. 23. 36.
[7]) 2 Makk. VII, 17. 19. 31. 35. 36. [8]) 2 Makk. VII, 17. IX, 5 ff.
[9]) 2 Makk. VII, 14.

Digitized by Google

an eine Auferstehung zur ewigen Qual gedacht würde. So wird wohl auch hier nur eine Auferstehung der Glieder des heiligen Volkskörpers angenommen sein. Im Buche Judith ist dagegen, an B. Jes. LXVI, 24 anlehnend, für die gottfeindlichen Heiden eine Art von empfundenem Höllenzustande angenommen [1]).

Das Buch Henoch hat eine in derselben Richtung noch weitergebildete Auferstehungslehre. Neben den Gerechten, die wie Henoch (und Elias) schon in der Gegenwart selig mit Gott verbunden in dem heiligen Orte des großen Königs im Norden leben [2]), sind auch sonst bis zum Gerichte die Menschen in sehr verschiedenen Stufen des Todeszustandes, vom Elend bis zum seligen Zustande, in getrennten Theilen der Todtenwelt [3]). Am Tage des Gerichtes herrschen die Frommen und genießen als Vernichter der Frevler in langem Leben selige Wonne auf Erden, auf neuer Erde unter neuem Himmel [4]). Die Auserwählten erstehen zur Seligkeit und Sündlosigkeit [5]). Aber Alle müssen erstehen; denn Keiner kommt um und kann umkommen vor Gott [6]). Dann stehen sich gegenüber Himmel und Hölle [7]). Die Schilderung derselben, sowie des Lebensbaumes und des Baumes der Erkenntniß, der eschatologischen Ungeheuer Livjathan und Behemoth u. dgl. gehört nicht zu unsrer Aufgabe [8]). Aehnlich denkt Esra IV, und die jüdische Sibylle. Auch in den Psalmen Salomo's findet sich einfach die Lehre von der Auferstehung der Frommen [9]).

Zu dieser Anschauung von den letzten Dingen bekannte sich die Secte der Pharisäer, und das fromme Volk, das sich vorwiegend unter ihrem religiösen Einflusse entwickelte [10]). Wenn Jo-

---

[1]) Jud. XVI, 17. [2]) Hen. XXV, 5. XXXVII, 4. LXX, 1. 4. LXXXIX, 52. [3]) Hen. XXII, 3 ff. [4]) Hen. XCVIII, 12. vgl. V, 9. X, 17 ff. XXV, 6. LVIII. LXXII, 1. [5]) Hen. XCI, 10. 13. 17. vgl. V, 8. [6]) Hen. LI, 1 ff. LXI, 5. [7]) Hen. CVIII, 4 ff. [8]) Vgl. z. B. Hen. LXVII, 4 ff. LXVIII, 5. LXXXIV, 5. XCI, 15. XC, 26. vgl. LX, 7 ff. LXXX, 2 ff. vgl. XXIV. XXVI, XXXII, 3 ff.

[9]) Ps. III, 13 ff. XIII, 9. XIV, 2. Das Buch Esra IV setzt offenbar den Untergang der Frevler voraus. Ihre Frevel wirken noch über den Leibestod hinaus. Die „zwecklos geborene" Masse (IX, 22. XIII, 2. 11) wird vernichtet, während die Frommen, in dem Mutterschooße der Todtenwelt geborgen (IV, 35), dann aus diesem neu zum Leben geboren werden (IV, 41. V, 37. VII, 32. VIII, 54. X, 16. XIV, 34). Esra selbst und seines Gleichen gehen freilich ohne Tod in das ewige Leben ein (VI, 26. VIII. 52. XIV, 9). Die Schilderung des großen Gerichtes (VII, 33 ff.) schließt die Vorstellung von einem Gerichtstage im Diesseits nicht aus.

[10]) z. B. Act. XXIII, 6. XXIV, 15. XXVI, 8. Joh. V, 28. VI, 44. XI, 24.

Digitized by Google

sephus nicht im griechenfreundlichen Sinne die Meinung der Pharisäer etwas verändert hat, so wirkte in der Secte selbst auch eine mehr hellenische spiritualistische Auffassung, die eine natürliche Seelenunsterblichkeit und eine Vergeltung unmittelbar nach dem Tode annahm und nur für die Seligen die Aneignung eines neuen Körpers erwartete [1]). Indessen ist Josephus in solchen Dingen kein unverdächtiger Zeuge [2]).

Dagegen erscheint in dem Buche Baruch [3]) und im Jesus Sirach einfach die alte mosaische Ansicht vom Tode und Todeszustande ohne Berücksichtigung der prophetischen Elemente, die auf eine Ueberwindung des Todes hinausgehen. Sirach nimmt sicher eine Fortdauer im Todtenreiche und die Möglichkeit einer Einwirkung aus demselben auf den Gang der Dinge an [4]), und hält so gut wie die Möglichkeit wunderbarer Bewahrung vor dem Tode überhaupt, auch eine wunderbare Zurückführung aus dem Todenreiche für möglich [5]). Aber da handelt es sich einfach um die alttestamentlichen Geschichten von Henoch und Elias, und von Samuels Schatten. Manche Stellen scheinen allerdings auf ein endgültiges Gericht über die Bösen im Jenseits hinzudeuten [6]). Aber dies Gericht kann nur in dem Tode selbst bestehen [7]), in der Art wie er den Einzelnen trifft [8]), in dem Nachruhm und dem Schicksal der Nachkommen [9]). Denn an sich erscheint der Tod im Buche immer als das allgemeine Unglück [10]) und als das Ende aller Lust und Freude, alles Unterschiedes und aller Entscheidung [11]). Die Stellen, die darüber hinausgehen, mögen von dem Uebersetzer verstärkt sein, der natürlich den Einflüssen der ägyptisch-jüdischen Religionsphilosophie zugänglich war. Tobith und das erste Makkabäerbuch schweigen völlig von einer Hoffnung über das Grab hinaus [12]). Sicher hat sich die Sadducäerpartei ganz in dieser Weise zu der Sache gestellt. Den Todeszustand in der Scheol, der ja religiös ganz gleichgültig ist, hat sie schwerlich ge-

---

[1]) Joseph de b. jud. II, 8. 14. Ant. XVIII, 1. 3.
[2]) Seine eigene Ansicht ist noch mehr platonisirend de b. jud. III, 8. 5.
[3]) Bar. II, 17. vgl. III, 10. 11. 19. [4]) Jes. Sir. XLVI, 20.
[5]) Jes. Sir. XLIV, 16. XLVIII, 5. 10. 12. 14.
[6]) Jes. Sir. II, 18. VII, 36 ff.
[7]) Jes. Sir. XIV, 20. XXXVIII, 22. XLI, 2 f.
[8]) Jes. Sir. XL, 9 f. XLI, 1 ff. LI, 8 ff. [9]) Jes. Sir. XI, 26. XV, 17. XXIII, 20. 25. XXX, 4 f. XLI, 5 f. [10]) Jes. Sir. X, 11 f. XIV, 17. XVII, 25. XXII, 9. XXXVIII, 16 f.
[11]) Jes. Sir. X, 12. XIV, 13 ff. XVII, 22 ff. XVIII, 21. XLI, 4.
[12]) Vgl. 1 Makk. XIV, 30. Tob. III, 6. 10.

Digitized by Google

leugnet. Aber sicher die mit der eschatologischen Erwartung zusammenhängende Lehre von Unsterblichkeit und Auferstehung [1]).

In der letzten vorchristlichen Zeit ist offenbar auch die Lehre der griechischen Schulweisheit in Israel eingedrungen, die auf Grund der Präexistenz der menschlichen Seele die Auflösung des Leibes im Tode als Befreiung ansah. Unter den eigentlichen Apokryphen zeigt das Buch der Weisheit Spuren dieser dem A. T. so völlig fremden Ansicht, aber noch sehr stark mit altteſt. Voraussetzungen verbunden. Denn es denkt mit dem A. T., daß Gott den Tod nicht geschaffen hat, daß die Ursprünge der Welt erhaltend sind, und kein Gift des Verderbens in ihnen, kein Königssitz des Hades auf Erden [2]), daß die Frevler den Tod herbeigerufen haben und daß er, während Gott den Menschen auf Unvergänglichkeit hin geschaffen hatte, durch den Neid des Teufels gekommen ist [3]). Es redet von einem Tage des Gerichts, an dem die Gerechten richten, und von unseligem Ende der Frevler [4]). Nur neben solchen Vorstellungen steht die neue Lehre: Der Tod ist für die Frommen ein Glück und ein Geschenk Gottes [5]). Ihre Seele hat von Natur Unsterblichkeit [6]), und ist schon vor dem Gericht selig [7]). Die Körperauferstehung kommt nicht in Betracht [8]). Der Gedanke an einen ewigen Hadeszustand ist frevlerisch und thöricht [9]). So wird ja auch neben der gewöhnlichen Ansicht vom Werden des Menschen [10]) deutlich genug eine schon vorher gut oder schlecht bestimmte Seele angenommen, die in das irdene Gefäß des Körpers, und zwar je nach ihrer Art in einen guten oder schlechten Leib, eingeschlossen wird [11]). Diese Ansicht scheint die der Essäer gewesen zu sein, die einfach von „Unsterblichkeit der Seele“ redeten [12]). Sie ist in voller Eigenthümlichkeit bei Philo ausgeprägt, bei dem die Seele ein unvergängliches Princip [13]) und der Tod Befreiung aus den Banden des Leibes ist [14]).

---

[1]) Matth. XXII, 23. Act. XXIII, 8. Joseph. de b. jud. II, 8. 14. Ant. XVIII, 1. 4. [2]) Sap. Sal. I, 13 ff. [3]) Sap. Sal. II, 23 f. [4]) III, 8. 10. 19. IV, 19. XVI, 14. [5]) Sap. Sal. III, 5 f. IV, 9—14. [6]) Sap. Sal. III, 1. 4 ff. IV, 7. V, 15 f. [7]) Sap. Sal. II, 22. III, 1 ff. IV, 7. [8]) Sap. Sal. III, 1 ff. IV, 7. [9]) Sap. Sal. II, 1 ff. V, 1 ff. [10]) Sap. Sal. VII, 1 ff. [11]) Sap. Sal. VIII. 19 f. IX, 15. [12]) Jos. Ant. XVIII, 1. 5. [13]) Philo 131 E. 216 B. 345 C. 466 C. 585 E. 586 D. vgl. 31 A. D. 33 D. 47 C. D. 171 D. 172 B. 300 B. [14]) Philo 59 D. 700. 728. 1090 D. vgl. 216 B. 345 C. 586 C. 1153 C.

Digitized by Google

β) Die menschlichen Mittler der Vollendung des Reiches Gottes.

Capitel 42.

Der davidische König in der Endzeit.

1) Wir haben bisher die Hoffnung Israels nur so betrachtet, wie sie Gott selbst als den Bringer der Vollendung ansieht, denselben Gott, der die Anfänge des Heils geschaffen hat. Und das ist durchaus der *Grundzug* in den Prophetensprüchen und Liedern des A. T. bis zum Ende. Die zweiten Ursachen und die creatürliche Vermittlung treten ganz zurück gegen die göttliche Allmacht. Aber die göttliche Ursächlichkeit schließt eine menschliche Vermittlung keineswegs aus. Auch in der Urzeit hatte Gott den Bund geschlossen, aber durch Aaron und Moses. Er hatte das Volk gerettet, aber durch David seinen Gesalbten. Er hatte sein Wort gegeben, aber durch die Gottesmänner, die Propheten. *Gott kommt zu den Menschen, indem er Menschenkinder ausrüstet*, seinen Geist zu verbreiten, sein Wort zu reden, seine Thaten zu thun. So erscheint auch die Zukunft des Heils nicht selten durch menschliche Werkzeuge Gottes vermittelt. Zwar durchaus nicht immer. Bei Nahum, Habakuk [1]), Zephanjah, B. Jes. XIII, XIV und XXIV—XXVII, Joel, Obadjah und in den Psalmen die von Gottes Herrschaft reden, finden wir keine Andeutung davon, ein Beweis, daß diese Mittlerpersönlichkeit nicht den religiösen Schwerpunkt der Hoffnung bildet. Aber viele Propheten denken an einen menschlichen Mittler. Gott ist der Heiland Israels, indem er ihm einen Heiland erweckt, der wie einst Moses streitet und rettet [2]). Und diejenigen menschlichen Gestalten, welche für die Heilsgeschichte typische Bedeutung gewonnen hatten, standen natürlich als Vorbilder vor dem Auge der Propheten.

Die wichtigste dieser Gestalten ist *der davidische König*, der eigentliche Vertreter des Reiches Jahve's. Zunächst handelt es sich nur um das Königthum als solches. Später hofft man auf

[1]) Denn der Maschiach Hab. III, 13 ist das Volk selbst.
[2]) Jes. XIX, 20.

Digitized by Google

einen bestimmten, deutlich persönlich geschilderten König am Ende der Zeiten. Und diese Messias-Persönlichkeit überragt alle andern Gestalten der Endzeit, und ist der zusammenfassende Ausdruck für die ganze Hoffnung Israels geworden. Dabei kommt nur das davidische Königthum in Betracht. Im 8. Jahrhundert wissen die Propheten längst nichts mehr von jenem ersten Widerspruche gegen Davids Haus, aus dem die Reichstrennung hervorgegangen war. Die Herrscher in Ephraim sind ungöttliche Könige, Strafwerkzeuge in Gottes Hand. Auch mitten im Nordreiche und als Bürger desselben weist Hosea auf den „König David", d. h. das davidische Herrscherhaus, zu dem die Zehnstämme ebenso gut wie zu ihrem Gott umkehren müssen [1]). Und der Judäer Amos, aus dem Verfall seiner Heimath in den stolzen Glanz des Nordreiches gekommen, weiß doch, daß die gefallene Hütte des Davidshauses wieder aufgerichtet werden soll und dann das Heil in sich schließt [2]). Die nachexilische Gemeine hängt mit Glaubensinnigkeit an den ewigen Gnaden Davids, d. h. den auf seinem Hause ruhenden Segensverheißungen.

Das Bild der im engeren Sinne messianischen Hoffnung gestaltet sich allerdings sehr einfach, wenn man es über sich gewinnt, Amos IX, 8 ff. und Hosea III, 5 als Glossen anzusehen, die messianischen Stellen in Jesajah und Micha für späte Zusätze zu erklären und Zach. IX—XIV tief in die Zeit des zweiten Tempels hinabzurücken. Dann haben Amos und Hosea auf Judah und seine Dynastie ebensowenig gehofft, wie auf Ephraim und seinen König. Jesajah hat nur an ein gerechtes Regiment in dem gereinigten Judah gedacht. An die unbestimmten Anfänge messianischer Gedanken bei Jeremjah und Ezechiel hat sich mit der steigenden Verklärung der alten Zeit in der Gemeine des zweiten Tempels eine immer lebhaftere Hoffnung auf Erneuerung Israels durch das Davidshaus geschlossen. Und von ihr aus ertrug man die trostlosen Verkündigungen des Gerichtes in den alten Prophetenbüchern nicht mehr, sondern milderte und verklärte sie durch Einschiebungen im Geiste der neuen national-theokratischen Hoffnung.

Aber abgesehen von den Gewaltschritten, zu denen solche Kritik gezwungen ist, — wie kann man angesichts von Am. VII, 11 und Hos. V, 5 ff. einen Unterschied zwischen Ephraim und Judah bei

[1]) Hos. III, 5. [2]) Amos IX, 11.

Digitized by Google

diesen Propheten verkennen? Woher sollte die Hoffnung bei Jeremjah stammen gegenüber seiner sonstigen Stimmung, wenn sie nicht ein Bestandtheil des von ihm überkommenen Zukunftsbildes war? Wo sollte die im Jaqobssegen, im Bileamsliede, in den Davidsgeschichten hervortretende nationale Hoffnung auf Israels Königshaus geblieben sein? Wie sollte bei A (D.), der immer nur an die Gemeine mit ihren Aeltesten und Priestern denkt, die Hinweisung auf Israels Königthum z. B. Gen. XVII erklärt werden ohne messianischen Hintergrund? So meine ich, trotz der oben geschilderten Ansicht, die Entwicklung dieser Hoffnung nach der älteren Auffassung geben zu sollen.

Die Hoffnung auf den Messias hat sich weder wie eine Idee logisch entfaltet, noch ist sie von vorn herein vollendet. Sie ist aus der Geschichte geboren und wandelt sich mit dem Wechsel der Geschichte, so gewiß sie auch von den geheimnißvollen Bedingungen des inneren Lebens der Propheten abhängt. Bei Hosea und Amos tritt nur das Davidshaus im Gegensatze zu den wüsten Wirren der Dynastien in Ephraim hervor. Als glänzende Persönlichkeit erscheint der Davidssohn bei Jesajah, Micha, Sacharjah IX—XI. Vielleicht regte die hoffnungsvolle Gestalt des Thronfolgers Hiskia solche Gedanken an. Jeremjah, Sacharjah XII—XIV und Ezechiel halten das Bild des davidischen Zukunftskönigs fest, aber weniger bedeutungsvoll, und viel allgemeiner gehalten. Gerechtigkeit und sittliche Tüchtigkeit sind die Hauptzüge ihres Messiasbildes, das aus einer Zeit geboren ist, wo die äußere Herrlichkeit des Davidshauses schmählich zusammenbrach, weil seine innere Tüchtigkeit gebrochen war. In der exilischen Zeit tritt der Davidskönig ganz zurück. Statt des in tiefste Schmach gesunkenen Königshauses tritt eine andre Gestalt in den Mittelpunkt der religiös-nationalen Hoffnung: der Gotteskuecht, das prophetische Israel, das durch Leiden und Tod seines Gottes Willen erfüllt. Hier heißt der Perserkönig der „Messias Gottes“. Der wahre Heiland Israels lebt auf Erden, während ein Fremder als König des Weltreichs die Zwecke Gottes fördern muß. Als dann unter einem Davidssohne, dem Zerubabel, die Gemeine Israels heimzog, trat die Königsgestalt wieder in ihr Recht. Die Propheten sahen in ihm den Verheißenen (Haggai), oder doch einen Mann des Vorzeichens, daß der große Davidssproß der Zukunft kommen werde (Sacharjah). Und die Lieder der Ge-

Digitized by Google

meine reden von Davids Verheißungen und trösten sich seiner Herrlichkeit (Ps. LXXXIX, 4. 20. CXXXII, 11 ꝛc.).

2) Auch Jesajah, wie Amos und Hosea, hat in der zweiten Hälfte seines Lebens nicht sowohl von einem einzelnen göttlichen Davidssohne der Zukunft geredet, als von der Zeit, in der das Herrscherhaus, der allgemeinen Verklärung Israels entsprechend, im Glanze der Weisheit und Gerechtigkeit das Volk beherrschen soll [1]). Aber in den Weissagungen seiner Jugend hat er einen zukünftigen Retter aus Davids Hause mit den herrlichsten Farben geschildert.

Der Messias erscheint zuerst IX, 5. 6. Dem tief gedrückten Volke der geplünderten Nordmark Israels, dem Volk, das im Finstern sitzt, verheißt Jesajah das Aufleuchten eines großen Lichtes, eines neuen Tages der Hoffnung und Freude. Das Joch Assurs soll zerbrochen, die verderbliche Kriegsrüstung des Eroberers verbrannt werden [2]). Diese Hoffnung hat ihren Grund in der Gewißheit, daß ein Heiland, ein rettender Davidssohn, dem Volke geschenkt wird. Der Prophet redet zweifellos von einem Könige der Zukunft. Das Perfectum drückt aus, was in Gottes Rath vollendet und abgeschlossen, für die menschliche Geschichte aber noch zukünftig ist [3]). Freilich ist diese Zukunft für das Auge des Propheten eine sehr nahe bevorstehende.

Der Retter, den Jesajah verheißt, der „Sohn", „Knabe", ist Nichts weniger als ein Gott im metaphysischen Sinne des Wortes. Gott giebt ihn dem Volke, verleiht ihn demselben zu einem bestimmten Zwecke [4]). Seine eifersüchtige Liebe zu Israel, die nicht dulden kann, daß das ihm zugeeignete Volk von Fremden entweiht werde, sendet ihn [5]). Er soll die Herrschaft mehren und Frieden ohne Ende schaffen, soll, auf Davids Thron erhoben, ihn mit Gerechtigkeit und Recht stützen, d. h. ihm die wahre und bleibende Befestigung geben, indem er Gerechtigkeit zur Grundlage seines Regimentes macht.

Der Messias ist also ein Kind (wie der Zusammenhang zeigt, ein Sohn Davids) [6]), auf dessen Schulter „die Herrschaft" (im Gottesreiche) ruht, der dem Königthume Israels neuen Glanz und neue Macht giebt. Aber er ist ein ewiger König [7]). Zwar ist

---

[1]) Jes. XXVIII—XXXIII (XXXII, 1. XXXIII, 17).
[2]) VIII, 23. IX, 1—4. [3]) Ewald § 135 c. [4]) IX, 5
[5]) IX, 6 vgl. Ps. LXIX, 10. CXIX, 139. [6]) Vgl. IX, 6.
[7]) IX, 6 מעתה ועד־עולם vgl. Ezech. XXXVII, 25.

Digitized by Google

das Wort „ewig“ im A. T. von sehr unbestimmter Bedeutung und nicht selten hyperbolischer Ausdruck für lange Dauer [1]). Aber hier, wo es sich um die letzte Zeit handelt, in der sich die Naturverhältnisse endgültig zur Paradiesesherrlichkeit gestalten sollen, hat Jesajah den messianischen Herrscher doch wohl wirklich als bleibenden gedacht. Wenigstens soll die von ihm ausgehende Dynastie und Herrschaft endgültig bestehen bleiben.

Und es werden Namen auf ihn gelegt, die ihn nach seiner Würde und Stellung über alles Menschliche hinausheben, allerdings nur so, wie überhaupt der Name „Gott“ auf Menschen gelegt werden kann, um ihre Stellung und Würde im Gottesreiche zu bezeichnen, also, um zu zeigen, welche einzigartige Herrlichkeit und Würde Gott diesem Könige verleiht. In ihrem Zusammenhange entsprechen sie dem Prädicate θεός und erheben den Messias zu einem „im Namen und in der Würde Gottes waltenden und herrschenden“. Die Namen sind: „wunderbarer Rathgeber“ [2]) (also unvergleichlich in der Lenkung des Volksschicksals), „Gottheld“ [3]) (also in Gottes Kraft auftretender Krieger). Für Krieg und Frieden sind die Eigenschaften des wahren Königs in ihm verklärt. „Beutevater“ (also der seinem Volke Sieg und Kriegsglück verschafft [4])), „Friedefürst“ (der Frieden schafft, nicht durch Kampflosigkeit, sondern durch unüberwindliche Siegeskraft [5])). So erscheint der Messias als der vollendete König, der die Macht und Hoheit des eigentlichen Königs von Israel in sich darstellt.

Eine schöne Ergänzung zu dieser Stelle bietet Jes. XI, 1—5.

---

[1]) z. B. Ps. XLV, 7. LXXII, 5. CX, 4. Dan. II, 4. III, 9. vgl. Ps. XXII, 27. LXI, 7 ff.

[2]) פלא־יועץ gehört ganz wie die folgenden Doppelworte zusammen „Wunder von einem Rathgeber“ (Gen. XVI, 12. Prov. XXI, 20. Ewald 287 g). Das הפלא עצה Jes. XXVIII, 29.

[3]) אל־גבור ebenso wohl von Gott X, 21. Deut. X, 17, als von Helden in göttlicher Stärke Ezech. XXXII, 21 (Sach. XII, 8 f.). Doch könnte es hier nicht neben X, 21 gebraucht sein, wenn nicht Jesajah die göttliche Kraft in diesem Menschenkinde sich offenbarend dächte.

[4]) אבי־עד. Bedeutsamer scheint die Uebersetzung „ewiger Vater“, d. h. Versorger des Volks für immer. (אב Jes. XXII, 21. Hiob XXIX, 16. עד Gen. XLIX, 26. B. Jes. XLV, 17. LVII, 15. Hab. III, 6.) Allein einerseits ist „Beutevater“ mit „Friedefürst“ in vortrefflichem Einklange und in der gleichen Höhenlage. Andererseits würde die Redensart doch wohl nur „Erzeuger der Ewigkeit“ oder „zu dessen unverlierbaren Eigenschaften die Ewigkeit gehört“ bezeichnen können, was wohl auf den ägyptischen König paßt, in dem Ra wieder auflebt (Ed. Meyer S. 58), aber nicht zu der Religion des A. T. stimmt.

[5]) שר־שלום Mich. V, 4. Wohl Anspielung auf Salomo.

Digitized by Google

Auch hier wird das Auftreten des Messias mit dem Untergange Assurs in Verbindung gebracht [1]). Ein Sprößling des Davidshauses geht wie ein Reis edler Art [2]) aus dem alten Hause hervor, nachdem es durch die Trübsal der Gegenwart und die Gerichte der Zukunft [3]) bis zum Baumstumpf, zum Wurzelstamme gefällt ist [4]). Die ewige Vollendung Israels, das Friedensreich in Menschheit und Natur, werden an seine Erscheinung gebunden [5]). Aber seine göttliche Königstüchtigkeit wird hier auf ihren innersten Grund zurückgeführt, auf den Gottesgeist, der ohne Maaß in diesem Menschen wohnt. Auf dem Messias ruht (läßt sich bleibend nieder), der Geist Gottes, der nach seinen Wirkungen in drei Doppeläußerungen geschildert wird [6]): 1) als Geist der Weisheit und Erkenntniß [7]), d. h. der religiös-sittlichen Verständigkeit und der geistigen Klarheit, 2) als Geist der Herrscherweisheit und Herrschertapferkeit [8]), 3) als Geist der religiösen Erkenntniß und der frommen Hinwendung zu Gott [9]). Also ist er der vollkommne Weise, König und Fromme, und darum auch der Freund der Frommen, der gerechte Richter. Seine Freude ist an Gottesfurcht [10]). So richtet er nicht nach dem oberflächlichen Scheine, nach dem Glanz und Ansehen, welche die Augen bestechen, sondern läßt grade denen, die äußerlich Nichts bieten können, den Armen und Gedrückten, die Wohlthat seiner Gerechtigkeit zu Theil werden. Die Bösen dagegen [11]) vernichtet er mit derselben Gerechtigkeit, durch seines Mundes Stab, durch seiner Lippen Hauch [12]), d. h. durch sein Wort und Urtheil, das wirksam und unveränderlich Tod und Leben in sich birgt [13]). So sind Billigkeit und vollständige Zuverlässigkeit [14]) die Rüstung, die ihn zum Handeln und Kämpfen geschickt macht [15]). Um ihn, wie um ein Panier, schaaren sich alle

---

[1]) Jes. X, 33 ff. [2]) נצר, חטר XI, 1. [3]) Wie sie VII, 17 ff. IX, 17 ff. X, 12 ff. 28 ff. verheißen sind. [4]) XI, 1 (שרשים. גזע).

[5]) XI, 6 ff. [6]) Nicht 7 Geister, sondern ein Geist in sechsfacher Wirkung. [7]) XI, 2 (חכמה ובינה). [8]) XI, 2. vgl. IX, 5 f. (עצה וגבורה).

[9]) דעת ויראת־יהוה. [10]) V. 3. הריחוביראת יהוה Nicht „sein Athmen, sein Lebenselement ist Gottesfurcht". Jesajah geht doch offenbar hier zu den Wirkungen des dem Messias verliehenen Geistes über. Auch bedeutet הריח ב das wohlgefällige Einathmen (wie von Opferrauch), also das Wohlgefallen an etwas von außen Kommendem (Lev. XXVI, 31. Amos V, 21). [11]) רשע, für die spätere Theologie der persönliche Antichrist (2 Thess. II, 8). Hier Collectiv, das dem an sich indifferenten Worte „Land" erst seine nähere Bestimmung giebt.

[12]) Die Weiterbildung vgl. Apok. XIX, 15. [13]) Prov. XVI, 14. XX, 8. vgl. Hebr. IV, 10. [14]) V. 5 צדק und אמונה.

[15]) Der Gurt der Hüften, d. h. was den Mann zum Gehen und Streiten geschickt, expeditus, macht (1 Sam. II, 4. Ps. XVIII, 33. CIX, 19).

Digitized by Google

Völker [1]), so daß durch ihn Glanz und Ansehen seinen Ruheort, die Königsstadt Jerusalem, überstrahlt und verherrlicht.

Später hat Jesajah die messianische Hoffnung ohne solche persönliche Ausprägung verkündigt. So heißt es XXVIII, 6, daß Gott selbst in der letzten Zeit den Richtern in Israel zum Geist des Rechtes, seinen Kriegern zum Geist der Heldenkraft sein werde. Dadurch erklärt sich auch V. 16, wo der „bewährte köstliche Eckstein festester Gründung", den Gott in Zion legen will, offenbar nicht der persönliche Messias sein soll (sonst würde es wohl heißen: „wer an ihn glaubt", nicht „wer glaubt"), vielmehr die neue messianische Gestaltung des Staates, die sich auf Recht und Gerechtigkeit stützt (V. 17). Wer gläubig dieser Gottesthat harrt, der allein wird die Stürme der schweren Zeit überstehen. Und ganz ähnlich sind auch XXXII, 1—8 und XXXIII, 17 gemeint, wo das Königthum in Israel nach der Rettung gepriesen wird, das durch Gerechtigkeit und Macht dem Volke eine glückliche Zeit verbürgt.

Andere Stellen aus den echten Schriften Jesajahs können, wie ich meine, nicht auf den Messias bezogen werden. Jes. IV, 2 redet ja ohne Zweifel von der messianischen Zeit. Aber der „Sproß Gottes" kann doch nicht der Messias sein, „den Gott (sc. dem David) aufsprossen läßt". Wohl ist der Ausdruck „Sproß" (Davids, den Gott wachsen läßt) später eine nicht ungewöhnliche Bezeichnung für den Messias [2]). Aber 1) wird dann das Wort in ganz unzweideutiger Weise erklärt oder an einen schon feststehenden Sprachgebrauch angeschlossen; hier aber stände es völlig unverständlich. 2) steht mit dem Ausdrucke parallel der andre „Frucht des Landes", der doch in keinem Falle vom Messias gemeint sein kann, und 3) müßte das Kommen des Messias geweissagt sein, während hier ganz unvermittelt ausgesagt würde, wie er angesehen werden wird. Auf das Volk kann sich das Wort ebenfalls nicht beziehen, da ein Gegensatz gegen die Zehnstämme hier nicht hervortritt. Es kann sich wohl nur um den natürlichen oder geistigen Segen handeln, den Gott dem Lande verleiht. Im letzteren Falle würde geweissagt, daß das Volk in der Endzeit nicht mehr an Götzendienst und Afterbildung fremder Völker seine Freude haben, sondern seine Ehre in

[1]) Das דרש אל erinnert an Orakelfragen. Die נדיחה ist Kanaan überhaupt, Jerusalem insbesondere. Doch ist V. 10 ff. zweifelhafter Echtheit.

[2]) Jerj. XXIII, 5. XXXIII, 15. vgl. Sach. III, 8. VI, 12.

Digitized by Google

dem von Gott aus Israel selbst hervorgerufenen geistigen Segen suchen wird (Jes. VIII, 19 ff. Deut. XVIII)[1]. Aber natürlicher erscheint mir jetzt die erstere Deutung. Der über das Land durch Gottes Gnade ausgeschüttete Erndtesegen und Reichthum verherrlicht Israel in den Augen der andern Völker[2].

Eher könnte man in der berühmten Stelle Jes. VII, 14 ff. das Kind Immanuel, dessen Geburt von der Almah in ein Wunderzeichen für den ungläubigen Ahas verflochten wird, als den Messias verstehen. Der König Ahas, vor dem Heerzuge der verbündeten Syrer und Ephraimiten erbangend, erhält von Jesajah die Versicherung, daß dieser Angriff ihm nicht schaden werde, und das Anerbieten, sich diese Versicherung durch ein selbstgewähltes Zeichen verbürgen zu lassen. Als er mit heuchlerischen Worten das Zeichen abweist, also zu erkennen giebt, daß es nicht bloß die menschliche Person des Propheten, sondern im letzten Grunde Gott selbst ist, von dem er keine Belehrung annehmen will[3], da wird ihm unerbeten ein Zeichen, in dem sich freilich auch noch die vorher gegebene Verheißung, aber zugleich die durch seinen Unglauben und sein Weltvertrauen nothwendig gemachte schwere Strafe sinnlich verbürgen soll. An ein eigentliches Wunder zu denken, liegt kein Grund vor. Nennt doch Jesajah in gleichem Zusammenhange die Namen und Persönlichkeiten seines Familienkreises „Wunder und Zeichen für das Volk“[4]. Es muß nur eine sinnliche Verbürgung zukünftiger, also unsichtbarer Dinge sein. Sicher muß das Zeichen ein sichtbares sein, das sich vor den Augen des Volkes und zwar vor dem Ende des damaligen Krieges vollzog. Der Knabe Immanuel soll ein Kind sein, wenn Ephraim und Aram unterliegen, und ein heranreifender Knabe, wenn die Züchtigung durch Assur über Judah kommt[5]. Also kann er selbst unmöglich einer fernen Zukunft angehören, und seinerseits bloß für den Glauben sichtbar sein[6].

Die „Jungfrau“[7], deren Sohn mit seinem Namen und Ge-

---

[1]) Zu dem Ausdrucke vgl. Jes. II, 6 ff. Hos. X, 12 f. B. Jes. XLV, 8. LXI, 11. Ps. LXXXV, 12. [2]) Ezech. XXXIV, 29. Mal. III, 12. Die Stelle ist nicht unverdächtig. [3]) VII, 13 Gott ermüden.

[4]) z. B. VIII, 3. 18. XX, 3. 2 Reg. XIX, 29. Ein Wunder für den Unglauben wäre ohnehin nicht biblisch Matth. XII, 38 ff. XVI, 1 ff.

[5]) VII, 15. 16. 21. 22. [6]) Auch Exod. III, 12 f. wird dem Moses Etwas, was er selbst in Kurzem erleben wird (das Fest am Horeb), als Zeichen für seine Sendung durch Gott gegeben.

[7]) העלמה Daß das Wort etymologisch nur eine in „Jugendreife blühende“, nicht wie בתולה eine Unvermählte bezeichnet, ist zweifellos, vgl. die

Digitized by Google

schick das Schicksal des Volkes verbürgen soll, muß auf alle Fälle eine zur Zeit der Weissagung schon herangewachsene sein, mochte nun der Prophet auf sie hindeuten, oder mochten die Zuhörer sie bei der bloßen Andeutung erkennen können, wie etwa eine zu Jesajah selbst gehörige oder eine Jungfrau des Davidshauses, oder mochte der Prophet nur überhaupt von irgend einem Weibe reden, auf das die angegebenen Zeitverhältnisse und sonstigen Umstände Anwendung fänden. Wenn es von ihr heißt, „siehe schwanger ist sie und gebiert einen Sohn", so ist wahrscheinlich nach dem nächstliegenden Sprachgebrauche und der offenbar benutzten Parallelstelle Gen. XVI, 11 an den schon vorliegenden Zustand der Schwangerschaft zu denken, so daß nur die Geburt des Sohnes und sein Name der Zukunft angehören und das Zeichen bilden. Dann bezeichnet selbstverständlich das Wort Almah nur überhaupt ein junges Weib. Oder das Ganze soll als zukünftig gefaßt werden, wie Jud. XIII, 3. 5 (vgl. Gen. XX, 3). Dann könnte das Wort im engeren Sinne genommen werden, wobei sich aber, da das Gegentheil nicht besonders gesagt ist, ganz von selbst verstände, daß sie durch Vermählung zu dieser Geburt gelangen soll [1]). Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen für die Bedeutung des Zeichens ist nur gering. Nach der ersteren werden die Zeitbestimmungen um ein weniges näher gerückt, als nach der zweiten. Sonst liegt weder in der Geburt selbst noch in dem Worte Almah etwas Wundersames oder zum Zeichen Gehöriges. Das Zeichen knüpft sich nur an Namen und Schicksal des Kindes. Alles Andre ist bloß die nothwendige, aber durchaus nachdruckslos berichtete Einleitung des Zeichens.

Das Zeichen selbst ist also folgendes. Der Prophet weist das Volk auf ein junges Weib seiner Gegenwart hin. Dieses Weib, sei es daß sie, noch Jungfrau, die Verheißung der Vermählung und eines Sohnes erhält, oder was wahrscheinlicher ist, daß sie

---

Lexica. Doch kommt das Wort allerdings im Sprachgebrauche meistens von der Unvermählten vor Gen. XXIV, 43. Exod. II, 8. Ps. LXVIII, 26. Cant. c. I, 3. VI, 8. Am ersten ist das Prov. XXX, 19 zweifelhaft, wo vielleicht vom Ehebruch die Rede ist. Aber wenn selbst בתולה dichterisch von der Vermählten steht (Joel I, 8), so kann zweifellos עלמה so gebraucht werden. Die Vermuthung wird, wenn der Zusammenhang nicht das Gegentheil erweist, allerdings zuerst für eine Unvermählte sprechen.

[1]) Hitzig „wenn man sagt, ein Blinder wird sehend, so versteht sich von selbst, daß er dann nicht mehr blind ist".

Digitized by Google

schon der Geburt eines Kindes entgegensieht, soll einen Sohn gebären. Sie soll ihn Immanuel nennen [1]), wie der Hagar geboten wird, ihren Sohn Jischmael zu nennen. Nicht als ob Gott in besonderem Sinne mit dem Knaben sein sollte, am wenigstens als ob der Knabe ein mit dem Volke lebender Gott wäre. Sondern sie soll in dem Namen des Kindes dem Volke die Verheißung verbürgen, daß Gott es nicht verlassen werde [2]). So liegt in dem Namen des Kindes das Zeichen für die tröstliche Seite der Weissagung. Die Art aber, wie sich diese Weissagung erfüllen soll, wird in dem verbürgt, was über das Schicksal Immanuels gesagt ist. Gegen die Zeit hin [3]), wo er Gutes von Bösem zu scheiden weiß, d. h. wenn er ein heranreifender Knabe ist [4]), wird er Sahne und Honig essen, also den Ertrag eines Landes in dem Weinbau und Ackerbau unmöglich sind, das Heerdentrift und Wüste geworden ist [5]). Und bevor noch der Knabe so weit herangewachsen ist, also in sehr kurzer Frist, wird das Land „vor dessen beiden Königen dem Ahas graut", also Syrien und Ephraim, verlassen sein.

So hat das Volk in dem Schicksale dieses Knaben die Bürgschaft dafür, daß die gegenwärtige Noth zwar rasch und leicht vorübergehen wird, wie das auch VIII, 1—4 verbürgt wird [6]), daß aber dann die schwersten Zeiten der Züchtigung und Landesnoth grade durch den vermeintlichen Freund eintreten werden. In dem Namen des Kindes hat es die Gewißheit, daß über allem diesem Leiden die ewige Zukunft Israels und sein Heil schweben; „denn mit uns ist Gott". Mit dieser Auffassung ist selbstverständlich die altkirchliche Deutung auf die jungfräuliche Geburt des Messias unverträglich. Denn nicht daß die Mutter eine Jungfrau bleiben soll,

---

[1]) עִמָּנוּאֵל VII, 14. vgl. VIII, 10. [2]) So wohl als Wahlspruch VIII, 10. So heißen die Kinder Jesajahs Schearjaschub, Maherschalal Chaschbas. Das ist ja überhaupt die Meinung in Namen wie Ismael, Jotham, Joram, Zidkijjah und hundert andern. [3]) בְּ vgl. Ewald 217 b.

[4]) Zu dem Ausdrucke vgl. Deut. I, 39. Jon. IV, 11 (Odyssee XVIII, 227 f. XX, 309). Am besten ist die Parallele 2 Sam. XIX, 36, wo es sich um das Geschmacksvermögen bei dem Greise handelt. Dagegen steht das Wort 1 Reg. III, 9 von der Fähigkeit des Richtens. Der Zeitpunkt ist natürlich kein fest bestimmter, sondern, wie es eine solche Weissagung fordert, dehnbar. Es mögen etwa 3—4 Jahre gemeint sein. Noch kürzer ist die Frist VIII, 4, wo die Entscheidung schon näher gerückt ist: „ehe der Knabe rufen kann: mein Vater, meine Mutter!" [5]) Beweis für diese Bedeutung V. 21. 22. (vgl. Hiob XX, 17. Exod. III, 17 ꝛc.).

[6]) Die Stelle ist fast ein Commentar zu der unsrigen; ähnlich auch Jes. XXXVII, 30 (2 Reg. XIX, 29).

Digitized by Google

ist die Meinung, und nicht die Geburt dieses Kindes, sondern sein Name und sein Geschick, bilden das Zeichen. Und es muß vor dem Abzuge der Syrer und Ephraimiten geboren gedacht werden. So sicher dieses verneinende Urtheil ausgesprochen werden kann, so wenig sicher ist die genauere positive Deutung der vielbehandelten Stelle. Eine Reihe von Gelehrten, die im Wesentlichen den geschichtlichen Zusammenhang der Stelle richtig auffassen, haben dennoch unter Immanuel den Messias verstanden. Jesajah müßte dann unter der „Jungfrau" eine Tochter des Davidshauses gemeint haben und die Geburt des Messias mitten in den Drangsalen der nächsten Zeit erwarten, so daß er die Noth durch Assur mit erfahrend als ein neuer Gideon die Macht der Bedrücker in einer furchtbaren Schlacht brechen würde. Gewiß haben ja Jesajah und Micha die Messiaszeit mit dem Untergange der assyrischen Herrschaft zusammengestellt [1]). Aber daß Judah das Land Immanuels heißt [2]), beweist Nichts für Immanuels Königsstellung. Es ist ein gewöhnlicher Ausdruck für das Vaterland eines Menschen [3]). Und nirgends, auch wo es am natürlichsten scheinen würde [4]), kommt eine königliche Würde dieses Kindes in Betracht. Die sicher messianischen Stellen bei Jesajah nehmen auf den Namen Immanuel gar keine Rücksicht. Die bloße Bezeichnung „die Jungfrau" erscheint kaum angemessen, wenn von einer königlichen Frau die Rede ist. Und daß das Zeichen in das Haus des spottenden Königs Ahas verlegt sein sollte, der es schon, was die Namengebung betraf, leicht vereiteln konnte, ist schwer zu denken. So ist auch diese Erklärung kaum wahrscheinlich. Noch unhaltbarer ist die Ansicht, welche schon bei Br. Bauer durchklingt, und bei v. Hofmann ausführlicher entwickelt ist [5]). Nach ihr soll „die Jungfrau" Ausdruck für die ganze Klasse der Jungfrauen sein [6]). Der Nachdruck liege auf dem Dreifachen, was als besonders auffallend hervorgehoben ist: 1) der jungfräulichen Empfängniß, 2) dem Namen Gottmituns, 3) dem Essen von Milch und Honig. Das Zeichen solle besagen: Aus Israel wird sich das Volk des Heils entwickeln, nicht mit der Nothwendigkeit der Selbstentwicklung, sondern wunderbar wie Empfängniß und Gebären der Jungfrau. Das Volk des Heils wird wissen, Gutes dem Schlechten vorzuziehen.

---

[1]) Jes. IX. XI. Micha V, 4 ff. [2]) VIII, 8. Auch wenn hier das fragliche Wort wirklich mit dem Vorigen zusammenhängt.
[3]) z. B. Gen. XII, 1. [4]) So VII, 22. [5]) I, 185 f. II b. 85 ff. [6]) Wie ὁ σπείρων Matth. XIII, 3.

Digitized by Google

Aber ehe Israel zu diesem Verstande gelangt, widerfährt ihm das jetzt verschuldete Unheil. Aus dem tiefsten Elende durch Assur soll es das Land des Immanuel werden, ein Volk des Heils und doch ein Leben voll Entsagung führen. Das Ansprechende dieser Auslegung sieht man leicht. Aber 1) wäre das nicht ein Zeichen, sondern eine in Parabelform vorgetragene Weissagung; 2) müßte man willkürlich die auffallende Gleichartigkeit mit VIII, 1—4. 18 vernichten; 3) ist das Unterscheiden von gut und böse wo von gewöhnlichen Menschen die Rede ist, eine reine Zeitbestimmung, wie VIII, 4; der Nachdruck liegt durchaus nicht auf dem werdenden sittlichen Bewußtsein. 4) Es ist im Texte überhaupt nirgends die Rede von einer wunderbaren Geburt durch eine, die zugleich Jungfrau bleibt. 5) Der Sohn der Jungfrau soll dem Volke sein Schicksal und seine Hoffnung verbürgen. So kann die Jungfrau nicht zuerst das Bild des Volkes und nachher ihr Sohn das Bild des neuen bußfertigen Volkes sein. 6) Die Beziehung auf den syrisch-ephraimitischen Krieg, also die geschichtliche Hauptsache der Rede, darf man nicht verwischen. — Da nun die Rede des Propheten viel zu wenig deutlich ist, um zu gestatten, daß man unter der Almah eine bestimmte, in der Volksmenge gegenwärtige, verstehen könnte, so scheinen mir nur zwei Erklärungsversuche die Prüfung auszuhalten. Entweder redet der Prophet ganz allgemein: „eine (beliebige) junge Frau, die jetzt der Geburt eines Sohnes entgegensieht, wird schon, wenn sie ihn gebiert, ihn Immanuel nennen, als Zeichen, daß die gegenwärtige Gefahr nicht mehr dringend ist, und das Volk wird dann an dem Leben dieses Kindes die Erfahrungen machen, an denen sich sein Geschick versinnlicht". Oder er meint seine eigne Gattin, die er VIII, 3. 18 in ganz ähnlichem Zusammenhange dem Volke als Zeichen setzt. Dann wäre Immanuel der jüngere Bruder Schearjaschubs, der ältere Bruder des Maherschalal Chaschbas, und das Ganze gehörte in den Kreis der typischen Benutzung der Familiengeschichte des Propheten, von der er sagt: „siehe ich und die Knaben, die Du mir gegeben, sind zu Zeichen und Wundern für Israel von Jahve der Heerschaaren". Ich halte die letztere Deutung, als die concretere, und weil sie in den angegebenen Kreis von Symbolen hineingehört, für die wahrscheinlichere. Und der Name Almah für die Mutter eines schon den Vater begleitenden Knaben kann nicht dagegen entscheiden; denn eine Frau von 18 Jahren

Digitized by Google

(und älter brauchte die Mutter des Schearjaschub nicht zu sein) konnte sehr wohl so genannt werden.

Auch der Zeitgenosse Jesajahs, Micha von Moreschet, redet in den höchsten Ausdrücken von dem messianischen Könige [1]). Nachdem er von Israels Noth und Rettung und von der letzten Niederlage der gottfeindlichen Heiden geredet hat [2]), fährt er fort: „aus dem geringen Bethlehem Ephratah wird Gott den erwecken, der Herrscher sein soll in Israel, dessen Ursprünge von Alters, aus der Urzeit Tagen [3]). Wenn diesen die Gebärende geboren, soll die Zeit der Hingabe Israels an seine Feinde, die Zeit der Zerstreuung, zu Ende sein [4]). Der Messias aber wird in Gottes Kraft, im Stolze des Namens Gottes seines Herrn, Israel weiden, gefürchtet auf Erden, so daß seine Heerde ruhig wohnen kann [5]). Er wird der Friedenbringer [6]) Israels sein, der Assur, sobald es auf's Neue Israel beunruhigen will, siegreich zurückschlagen und unterwerfen wird" [7]). Der Messias soll also ein Davidssohn sein, sein Stammort die uralte Davidsstadt Bethlehem, klein an Ausdehnung, groß durch ihre Bedeutung für das Gottesreich [8]). An sich ist Bethlehem nur als sein Stammort genannt, also er selbst als Nachkomme Isais bezeichnet. Doch machen III, 12 und IV, 9. 14 es wahrscheinlich, daß Micha das Davidshaus ganz aus dem Besitze der Herrschaft verdrängt und wohl in der Stille des alten Stammsitzes wohnend denkt. Die Ursprünge des Messias, die Ausgangspunkte, auf die seine Geschlechtsreihe hinweist, sollen sein „von Alters, aus der Urzeit Tagen" [9]). Damit kann unmöglich eine ewige übermenschliche Herkunft gemeint sein, die ergänzend seiner irdischen, davidischen zur Seite ginge. Wo עולם und קדם bei gleichzeitigen Schriftstellern auf die Vergangenheit zurückweisen, bezeichnen sie immer nur eine geschichtliche Urzeit, etwa die Zeit des davidischen Glanzes oder des Moses, oder der alten Propheten, oder der alten Volksgeschichte überhaupt. Es ist ganz was wir „vor Alters" nennen [10]). Und

---

[1]) Ich nehme die Aechtheit von Mich. IV. V, wie die von Jes. IX und XI, 1—11 an. [2]) IV, 9 ff. [3]) V, 1. [4]) V, 2.
[5]) V, 3 (בעז יהוה בגאון שם יהוה אלהיו). [6]) V, 4 (והיה זה שלום).
[7]) V, 4 f. [8]) Das להיות hinter צעיר ist offenbar durch das להיות der folgenden Reihe in den Text gekommen.
[9]) Die מוצאות sind die verschiedenen Ausgangspunkte, auf die eine Stammtafel weist. Ganz sinnwidrig ist es, an verschiedene „Ausgänge", d. h. ein allmähliches Kommen des Messias, etwa in vorbildlichen Personen, zu denken. [10]) Vorzüglich Micha VII, 14 f. 20. Amos IX, 11. Jes. XIX, 11. XXXVII, 26, — vgl. sonst Ps. XXIV, 7. 9. XLIV, 2.

Digitized by Google

Gott ist der Gott des Messias. In Gottes Kraft handelt er. Gottes stolzer Name dient ihm als Schmuck und Ehre. Er ist ein Mensch, wie andre Frommen, nur verherrlicht durch die Gnade Gottes, der den Glanz seines Majestätsnamens ihn bestrahlen läßt. Sein Kommen ist die Wendung der Geschicke Israels. Das „Gebären der Gebärenden", worin keineswegs auf eine irgendwie wunderbare Geburt hingedeutet wird, ist das Ende der Wehen des Gottesvolkes überhaupt. Israel hat dann sichern Schutz durch die kriegerische Tüchtigkeit und den Glanz dieses Königs. „Er ist Friede", d. h. er sichert vor jedem Angriffe und jeder Bedrückung, auch wenn sie von dem gewaltigen Assur ausgehen sollte.

Dem Messiasbilde dieser beiden Propheten der assyrischen Zeit fügt auch der ungenannte Verfasser von Sach. IX—XI, wohl ein Judäer, der ein Augenzeuge des Verfalles des Nordreiches war, einige bedeutsame Züge bei. Vorwiegend freilich erscheint bei ihm Gott selbst als der Retter und Herrscher des Volkes, der sein Volk zum Kampfe führt, so daß an der Begeisterung des Gottesvolkes sich die verheerenden Wogen der Weltmacht brechen [1]). Aber daneben erscheint auch der Messias, als ein neuer Salomo, ein Friedensfürst. Wie Wagen, Rosse und Bogen aus beiden Reichen Israels verschwinden sollen [2]), so ist auch der König „gerecht und von Gott geschirmt" [3]), „demüthig d. h. ohne Trotz auf eigne Macht" [4]), „auf einem Esel reitend", d. h. nicht als ein stolzer Kriegsmann, sondern in der Einfachheit alter Sitte auftretend, wie Israel sie kannte, ehe es fremde Kriegswaffen einführend zu falsch kriegerischer Gewöhnung sich wendete [5]). Das Reich dieses neuen Salomo umfaßt Kanaan in seiner idealen Ausdehnung. Aber er „spricht den Heiden

---

LXXVII, 6. LXXVIII, 2. Hiob XXII, 15. XXIX, 2. thren. I, 7. II, 17. III, 6. V, 21. Gen. VI, 4. Deut. XXXII, 7. XXXIII, 15. Jos. XXIV, 2. 1 Sam. XXVII, 8. Jerj. II, 20. V, 15. VI, 16. XVIII, 15 (vgl. Graf z. d. St.). XXX, 20. XLVI, 26. B. Jes. XLII, 14. XLIV, 7. XLV, 21. XLVI, 9 f. LI, 9. LVIII, 12. LXI, 4. LXIII, 9. 11. 16. LXIV, 3 f. Mal. III, 4.

[1]) IX, 10–16. [2]) IX, 9 f.

[3]) צדיק ונושע. Unterstützt, d. h. von Gott um seiner Gerechtigkeit willen geschützt, also des Sieges sicher (siegreich) vgl. Deut. XXXIII, 29. Entsprechend ist das von Gott gebrauchte צדיק וישרי B. Jes. XLV, 21.

[4]) עני im religiösen Sinne. Daß eine solche Auffassung nicht aus den gedrückten Zeiten vor Hiskia stammen könnte, scheint mir durchaus unbewiesen.

[5]) Gen. XLIX. 11. Jud. V, 10. X, 4. XII, 14. 2 Sam. XIII, 29. XVIII, 9. 1 Reg. 1, 33. (Das Roß als Thier des Krieges Jes. II, 7. XXX, 16. Deut. XVII, 16.)

Digitized by Google

Frieden“ [1]), also sein Frieden gebietendes, jeden Krieg unnöthig machendes Machtwort erstreckt sich über die ganze Völkerwelt.

3) Dieser Dreiklang messianischer Weissagung in der assyrischen Zeit ist später nie wieder erreicht, vielleicht weil die Zeitverhältnisse die Bedeutung des Königthums niemals wieder so wie zu Hiskias Zeit in den Vordergrund stellten. Bei Jeremjah XXX, 9. XXXIII, 15 ff. heißt es nur, daß das Volk „seinem Könige David dienen wird, den Gott erweckt“, d. h. daß ein Herrscher gleicher Herrlichkeit wie David aus dem alten Hause dem Volke geschenkt wird, und daß dem David so wenig ein Nachkomme auf Israels Thron fehlen soll, wie Tag und Nacht ausbleiben. Selbst diese Stellen sind keineswegs sicheren Ursprungs. Und auch wenn sie von Jeremjah herrühren, hat er sicher mehr an das Königthum als an die Persönlichkeit eines einzelnen Königs gedacht. Er betont nur daß von einem gerechten und verständigen Sprossen Davids Sicherheit und Heil für Israel kommen soll [2]).

Diesem Könige giebt er den Namen „Gott unsre Gerechtigkeit“ [3]). Denn das Wort ist doch wohl nicht, wie in der schwerlich jeremjanischen Stelle XXXIII, 15 f., eine Ehrenbezeichnung Israels, sondern nach dem Masculinsuffix in der That ein Glaubensname für den Davidssohn. Aber er soll natürlich Nichts über das Wesen des Messias aussagen, am wenigsten seine Gottheit lehren. Die Mutter, die ihren Sohn Zidkijjah, Jotham, Joram, Immanuel, Jischmael nennt, will ihn damit nicht als einen gerechten, frommen, erhabenen Gott, oder als einen Gott der mit den Menschen lebt und sie hört, bezeichnen, sondern sie bezeugt in diesem Namen ihren Glauben, daß Gott gerecht, fromm, erhaben sei. So drückt dieser Name den Glauben aus, daß Gott durch den Davidskönig seines Volkes Gerechtigkeit, d. h. sein Rechtschaffer, Helfer sein wird.

Bedeutsamer ist, was Sach. XII—XIV über den Messias sagt. Weder der Davidskönig noch selbst Jerusalem soll die eigentliche Ehre der Rettung Israels haben, damit ihr Uebermuth nicht zu groß werde. Die Rettung geht von dem Landvolke von Judah aus [4]), während die Bewohner Jerusalems noch ruhig in Jerusalem bleiben [5]). Aber wenn der letzte Kampf beginnt und die Gefahr

---

[1]) IX, 10 דבר שלום לגוים. [2]) Jerj. XXIII, 5. 6. (XXXIII, 15. 17.)
[3]) יהוה צדקנו XXIII, 6. [4]) XII, 4—8.
[5]) Das ist der Sinn des Satzes וישבה יהושלם עוד תחתיה בירושלם. (Exod. XVI, 29). Die gewöhnliche Auslegung „Jerusalem soll unzerstört

Digitized by Google

auf das Höchste gesteigert ist, dann wird Jeder, auch der Schwächste, sich wie ein Held fühlen, ein Held wie David [1]), das „Davidshaus" aber wie Gott, wie Gottes Engel [2]), d. h. es wird wie einst Gott oder sein Engel bei dem Auszuge dem Heere Israels voranging, die Schaaren des heiligen Volkes führen. Der Vergleich mit Gott wird durch den erklärenden Zusatz „wie ein Gottesengel" vor jeder Möglichkeit metaphysischer Mißdeutung geschützt. Er bezieht sich nur auf die kriegerische Tüchtigkeit, auf den Feldherrnglanz des Davidskönigs. Und derselbe erscheint nicht einmal als Person, sondern nur als Glied seines Hauses. Und dieses Davidshaus und die Einwohner Jerusalems sollen einen Born der Sühne haben, so daß alles ungöttliche Wesen ausgelöscht wird [3]). Gott gießt über sie den Geist der Gnade und des Flehens aus, so daß sie mit dem ganzen Volke über den Mord des Gottesmannes trauern [4]). So wird die Herrlichkeit des Messias auf Buße und Versöhnung gebaut. Er erscheint von der Sünde des Volkes nicht ausgenommen, weil er im Zusammenhange des „stolzen" Davidshauses aufgefaßt ist.

Wesentlich auf derselben Stufe hält sich, was Ezechiel von dem messianischen Könige sagt. Nachdem die Weinranke (Zidkijjah) ausgerissen ist, wird Gott wieder von der Ceder, dem echten alten in Jojachins Linie vertretenen Davidshause, ein zartes Reis auf den heiligen Berg pflanzen, so daß es zur Ceder wird und allerlei Vögel in seinem Schatten wohnen [5]). Der Mann wird kommen, dem das Recht angehört, d. h. dem von Gott das Gericht übertragen ist [6]). Gott wird in kurzer Zeit, so kurz, daß der Prophet noch für sich selbst eine freiere Ausübung seines Berufes davon erhofft, Israel ein Horn erhöhen [7]); er wird in der Endzeit den „Knecht Gottes David erwecken" [8]), unter dem Ezechiel natürlich so wenig wie Jeremjah den geschichtlichen David versteht, sondern einen ihm ähnlichen Sprossen des alten Königshauses. Ihn bestimmt Gott

---

bleiben" widerspricht dem עוד und ist im Zusammenhange nachdruckslos und matt.

[1]) XII, 8.

[2]) כאלהים כמלאך־יהוה לפניהם (zu בית דוד vgl. Jes. VII, 13).

[3]) XIII, 1. In diesem מקור נפתח liegt vielleicht die Schriftstelle vor, die Jesus darauf bezog, daß der Messias um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen" die Bußtaufe des Johannes auf sich nehmen müsse (Ezech. XXXVI, 25 und XLVII, 1 verhalten sich dieser durchaus originellen Stelle gegenüber doch offenbar als Nachklänge).

[4]) XII, 10 (והיה חן ותחנונים).

[5]) Ezech. XVII, 22 ff.

[6]) Ezech. XXI, 32.

[7]) Ezech. XXIX, 21.

[8]) Ezech. XXXIV, 23 ff. XXXVII, 22. 24. 25.

Digitized by Google

zum Hirten der ganzen Völkerheerde Israel, zum Fürsten beider Völker, deren Gott Jahve ist. Er soll ewig herrschen, wie das neue Jerusalem ewig ist [1]). Ob Ezechiel bei dieser letzten Aussage an den persönlichen Messias oder an seine Dynastie gedacht hat, ist zweifelhaft. Jedenfalls hat er in spätern Zeiten sein Auge von einem einzelnen Messias auf eine messianische Dynastie gerichtet. Wenn er von den Rechten und Pflichten „des Fürsten in Israel" redet, hat er nie eine besondre Einzelpersönlichkeit im Auge. Er spricht sogar abwechselnd von einer Mehrheit von Fürsten" [2]). Der Fürst darf durch das sonst an Werktagen verschlossene heilige Thor des Tempels gehen und dort vor Gott Dankopfer genießen [3]). Sein Erbgut liegt unmittelbar bei dem Heiligthume; er darf es endgültig nur seinen Söhnen hinterlassen. Dafür aber soll er das Volk nicht drücken und kein fremdes Gut an sich reißen [4]). Er muß als Vertreter Israels im Heiligthume an Sabbath und Neumond anbeten [5]), muß für die öffentlichen Opfergaben im Heiligthume sorgen und erhält dafür ein bestimmtes Einkommen [6]). Kurz er nähert sich der Stellung eines Königs, der auch priesterliche Würde hat.

4) In den exilischen Stücken ist das Bild des Messias vollkommen in den Hintergrund getreten [7]). Ueberall erscheint Gott selbst, um sich in seiner Macht und Herrlichkeit an Israel zu verherrlichen. Und als Gesalbter Gottes, als Messias, tritt geradezu der siegreiche Perserkönig Koresch auf [8]). Nur eine Stelle könnte man auf den davidischen König der Zukunft beziehen, B. Jes. LV, 3. 4. Wenn es hier heißt: „ich schließe mit Euch einen ewigen Bund, die Gnaden Davids, die zuverlässigen; siehe zum Zeugen der Völker hab' ich ihn gesetzt, zum Fürsten und Nationengebieter", so könnte man, das Perfectum als das des festgefaßten Entschlusses nehmend, unter David den „zu erweckenden David" verstehen. Aber die folgenden Verse zeigen, daß dem Volke als solchem das verheißen wird, was einst David dem Einzelnen verheißen war: „Herrschaft und Macht über die Heiden". Der geschichtliche David ist nur der Vergleichungspunkt für die Israel zugesagte Herrlichkeit. So ist die Stelle grade ein bedeutsamer Beweis dafür, wie vollständig der Ge-

---

[1]) Ezech. XXXVII, 25. [2]) Ezech. XLV, 8 f. [3]) XLIV, 3.
[4]) Ezech. XLV, 7. XLVIII, 21. vgl. XLVI, 16. 18.
[5]) Ezech. XLVI, 4—8. [6]) Ezech. XLV, 9. 16. 17. XLVI, 4.
[7]) Wie bei A (D.) die עדה, קהל allein betont wird.
[8]) B. Jes. XLV, 1.

Digitized by Google

danke an den zukünftigen davidischen König hinter dem des leidenden Gottesknechtes zurückgetreten ist [1]).

Anders ist es in der Gemeine, die Jerusalem wieder erbaute. Ein Davidssohn führte sie, freilich nur als Beamter des Weltreiches, aber doch in einer Art von Herrscherstellung, und persönlich, wie es scheint, wohl geeignet, den altehrwürdigen Königsstamm zu vertreten. Mit Serubabel tritt der Gedanke des Messiaskönigs sogleich wieder in den Vordergrund. Haggai hat in diesem Manne selbst den Vollender gesehen. Er verheißt ihm persönlich die Erfüllung seiner Wünsche und Hoffnungen, die Gunst Gottes und die freie Herrschaft [2]). Sacharjah, wenigstens so wie sein Buch uns jetzt vorliegt, hat diese Hoffnung nicht mehr getheilt [3]). Sein prophetischer Blick trifft den Serubabel und seine Genossen, um sich über sie hinaus auf eine viel erhabenere Persönlichkeit zu richten. Männer des „Vorzeichens" sind die Führer jener kleinen Schaar [4]), Pfänder dafür, daß Gott seinen Knecht, „Sproß", senden wird [5]), wie der schriftgelehrte Prophet den Messias nach Jeremjahs Vorgang nennt. Der Sproß (Davids) wird kommen, unter ihm wird es sprossen, d. h. wird Glück und Gedeihen zu spüren sein [6]). Dann kehrt die alte Herrlichkeit zurück, „er wird bauen den Tempel und tragen Fürstenpracht und sitzen und herrschen auf seinem Throne" [7]). Dieser Davidssohn soll in innigster Gemeinschaft mit dem Hohenpriester stehn. Eine Krone aus geweihtem Golde wird VI, 11 ff. auf Josua's des Hohepriesters Haupt gesetzt, um die Ankunft des Messias zu verbürgen, und dann als Weihegeschenk im Tempel aufbewahrt. Der Messias „wird Gottes Tempel als Fürst bauen . . . . und ein Priester wird sein auf seinem Stuhle, und Friedensrath wird zwischen beiden sein". So erscheinen die beiden höchsten Würden Israels, zwar nicht in der Einheit der Person, aber in der vollkommensten Einigkeit des Amtes, verbunden, wie ja gewiß ihre Einigkeit zur Zeit des Propheten die unerläßlichste Bedingung für das Gedeihen der neuen Ansiedelung war. Man darf schwerlich übersetzen

---

[1]) Es ist Anspielung auf Ps. XVIII, 51. So beruft das Volk sich auch Ps. LXXXIX, 36 ff. CXXII, 5 auf den Bund Gottes mit David. Auch im Psalm des Habaquq III, 13 ist die Gemeine der Messias Gottes.

[2]) Hagg. II, 23 f. (Serubabel wird ausdrücklich nach dem großen letzten Völkergerichte als der Gottesknecht bezeichnet, an dem Gott Wohlgefallen hat und den er wie einen Siegelring anlegen will.)

[3]) Allerdings klingen IV, 8 ff. ganz ähnlich wie die Worte bei Haggai.

[4]) Sach. III, 8. [5]) אִישׁ צֶמַח III, 8. VI, 12. (Jerj. XXIII, 5. XXXIII, 15.) [6]) VI, 12 (יִצְמַח). [7]) VI, 13.

Digitized by Google

„und er (der Messias) wird Priester sein auf seinem Throne". Denn dann wäre der Ausdruck „Friede zwischen den beiden" sinnlos. Auch wäre das für Josua und sein Haus eine Drohung, die hier nicht beabsichtigt sein kann. Auch darf man nicht vermuthen, daß der richtige Text die erwähnte Krönung auch von Serubabel erzählt hätte (Ewald). Dem Serubabel konnte eine Krone in feierlicher Versammlung unter den damaligen Verhältnissen gar nicht aufgesetzt werden. Die Krone ist Symbol der unabhängigen Fürstenmacht. Hätte der persische Statthalter sie angenommen, so hätte er damit die Rebellion erklärt und den Untergang seiner ganzen Schöpfung heraufbeschworen. Der Priester aber, dessen Machtgebiet mit dem des Großkönigs nirgends zusammentraf, konnte sich unbedenklich zu einer solchen symbolischen Handlung herbeilassen.

Maleachi redet nicht von einem menschlichen Heiland. Denn wenn auch an sich der „Bundesengel", den er verheißt, nach dem Sprachgebrauche jener Zeit wohl ein menschlicher Gesandter zur Herstellung des neuen Bundes sein könnte[1]), so daß „der Herr"[2]) Gott selbst und der Bundesengel der Messias wäre, so ist doch nach den Gesetzen des Parallelismus eher anzunehmen, daß beide Ausdrücke sich entsprechen sollen[3]). Wie in der Urzeit Gott oder der Engel des Antlitzes (der Engel Gottes) Israel geführt hat, so wird auch in der Endzeit Gott kommen, oder was dasselbe ist, sein Bundesengel. Lebendiger scheint das Messiasbild erst unter dem Eindrucke der syrischen Noth in Israel wieder geworden zu sein, wenn unsre Ansicht von den Quellen die richtige ist.

Capitel 43.

Ergänzungen des Messiasbildes.

1) Bei der großen Bedeutung der Prophetie seit 800 ist es auf den ersten Blick seltsam, daß sie für die Endzeit so sehr hinter dem Königthume zurücktritt. Aber dem zukünftigen Reiche entspricht der König. Auch erwartete man gegen die Zeit des Exils hin, daß die Endzeit eine allgemeine Erfüllung mit dem prophetischen

---

[1]) Mal. III, 1. vgl. II, 7 (מלאך יהוה). [2]) יהוה.
[3]) Vgl. Sach. XII, 8.

Digitized by Google

Gottesgeiste bringen werde [1]). Alle sollen gottesgelehrt und nicht ferner der Belehrung bedürftig sein [2]). Und der Davidskönig selbst hat nach Jesajah, als bleibend mit dem Geiste Gottes erfüllt [3]), die Gestalt des Propheten gleichsam in sich aufgenommen. Die Entartung der handwerksmäßigen Prophetie mag eher die Erwartung erweckt haben, daß das Prophetenamt überhaupt aufhören, als daß es in der letzten Zeit besonders hervortreten werde [4]).

Doch fehlt die Gestalt des Propheten in dem alttestamentl. Bilde der Endzeit keineswegs. Das Deuteronom (XVIII, 15 ff.) verheißt, daß Gott sein Volk nicht im Dunkeln lassen wird, so daß es zu dem Aberglauben und der Thorheit heidnischer Wahrsagung greifen müßte. Gott wird ihm „Propheten" aus der eignen Mitte erwecken gleich dem Moses, die also ohne Aberglauben und Zauberei in der Kraft des Geistes rein und klar Gottes Willen erkennen. Diese soll das Volk hören. Die Stelle will weder auf einen bestimmten (messianischen) Propheten der Endzeit noch auf den „idealen Propheten" hindeuten. Der Gegensatz gegen die heidnische Wahrsagung fordert, daß man an das Prophetenthum in seiner Gesammtheit denkt. Gott will „zur rechten Zeit stets einen Propheten erwecken". Sonst könnte ja in V. 20 nicht die Möglichkeit, daß der Prophet seine Stellung mißbraucht, vorausgesetzt und die Regel angegeben werden, um falsche und wahre Propheten zu unterscheiden. Aber wenn ein zuverlässiges und geistesklares Prophetenthum in Israel nicht aufhören soll, kann auch Israels Vollendung nicht ohne dasselbe gedacht werden. So hat Israel auf Grund dieser Stelle mit Recht in dunkeln Zeiten auf den zuverlässigen Propheten, den Propheten wie Moses, gewartet. Eine ähnliche Verheißung würden wir Joel II, 23 haben, wenn dort wirklich von einem „Lehrer zur Gerechtigkeit" für Israel die Rede wäre. Man könnte dann mit Merx wegen des Artikels und des לצדקה hier eine Anspielung auf den Jes. XXX, 20 geweissagten Lehrer finden, den später Maleachi direct als „Elias" bezeichne. Aber so gewiß מורה einen Lehrer bezeichnen kann [5]), so ist bei Joel doch wohl die andre Bedeutung des Wortes „Frühregen" gemeint [6]). Das Wort wird ja unmittelbar

[1]) Num. XI, 29. Joel III, 1 ff. (Sach. XIII, 2 ff.)
[2]) Jerj. XXXI, 33. [3]) Jes. XI, 2. [4]) Sach. XIII, 4.
[5]) z. B. Jes. IX, 14. 2 Reg. XVII, 28. Hab. II, 18 מורה שקר wäre dann der directe Gegensatz zu Joels Ausdruck.
[6]) Vgl. גשם מורה in demselben Verse; Deut. XI, 14 יורה. Auch Ps. LXXXIV, 7 scheint mir diese Bedeutung zweifellos.

Digitized by Google

darauf so gebraucht. Ringsum ist von Naturverhältnissen die Rede, und die Folge der Sendung des Moreh soll Fruchtbarkeit des Landes sein. Auch der Artikel entscheidet für diese Auffassung. So ist wohl nur von dem „Frühregen" die Rede und schwerlich als dem, der Israel als „gerechtfertigt" erweist (Wellh.), sondern „nach richtigem Maaße", so daß er die Schäden des Landes wieder gut macht.

Die Gestalt des Propheten bildet den Mittelpunkt des Zukunftsbildes B. Jes. XL ff. Wohl ist hier kein einzelner Prophet der Zukunft geweissagt, sondern alle Einzelnen sind in dem Gottesknechte, dem prophetischen Volke, beschlossen. Aber des Propheten eignes Selbstbewußtsein giebt dieser Collectiv-Gestalt persönliches Leben. Der Gottesknecht, aus dessen Seele er redet, soll nicht bloß Israels Stämme zu Gott führen, sondern auch ein Licht der Heiden werden [1]). Auf ihm liegt des Herrn Geist, den Gefangenen Erlösung, ein angenehmes Jahr des Herrn zu predigen [2]). Er soll Gottes großes Werkzeug in der Wendung der Geschicke der Welt sein, wie ein Pfeil in Gottes Köcher verwahrt, sein Bote, dem Gott eine Zunge der Jünger giebt [3]). Also Prophetenthätigkeit bildet den Kern der wirkenden Kräfte in der letzten Zeit. Und Maleachi hat das Prophetenthum in seinem großen Helden Elias als Vorläufer des letzten Tages gedacht, als den menschlichen Vorbereiter des Heils der Zukunft, dessen Verwirklichung von Gott selber kommt [4]). Elias soll kommen, Buße zu predigen und Einigkeit der Gesinnung in Israel hervorzurufen. Und er wird nicht als Symbol des Bußpredigers gedacht; sondern er soll wirklich, persönlich wieder erscheinen. Da man ihn nicht im Todtenreiche, sondern in Gottes Umgebung lebend dachte [5]), so war diese Erwartung in keiner Weise auffallend.

2) Dagegen hat die Amtsgestalt des Priesters wenig Bedeutung in dem Bilde einer Zeit, in der das ganze Israel ein Priestervolk und Alles in ihm heilig sein soll. Auch legen die rechten Propheten auf Priesterthum und Cultus überhaupt wenig Werth. Doch fehlt die Gestalt des Priesters nicht ganz und verbindet sich mehrfach bedeutungsvoll mit dem Bilde des Königs. Bei den älteren Propheten allerdings nicht. Aber Jeremjah XXXIII, 21. 22

---

[1]) B. Jes. XLIX, 6. [2]) B. Jes. LXI, 1 f. [3]) B. Jes. L, 4. XLIX, 2. [4]) Mal. III, 23. [5]) z. B. Jes. Sir. XLVIII, 10.

Digitized by Google

sieht die Levitenpriester ihre Opfergaben ebenso ewig in den Tempel bringen, wie Tag und Nacht wiederkehren, und XXX, 21 verheißt er dem davidischen Könige selbst das Recht, Gott zu nahen ohne zu sterben. Und wenn man diese Stellen als unsicher ansehen will, so hat jedenfalls Ezechiel dem Bilde der Vollendung priesterlichen Character gegeben. Er scheidet für die Endzeit streng zwischen den gewöhnlichen Leviten, die wegen ihrer Sünden nur Aufwärter und Diener des Heiligthums sein sollen, und den eigentlichen Priestern aus Zadoq's Geschlecht [1]). Er ordnet genau die Pflichten, Rechte und Einkünfte dieser Priester [2]), denkt sie als Lehrer des Volkes [3]), und als Richter [4]), in hoher Würde, so daß ihnen Gaben zu spenden Segen in ein Haus bringt [5]). Gott ist ihr Erbtheil [6]). Daneben sieht Ezechiel nach seiner ganzen priesterlichen Denkweise auch das Königthum in naher Beziehung zum Heiligthume. Für A (D.) ist das Priesterthum Aarons eine ewige, also auch für die Endzeit geltende Ordnung [7]). Und in dem zweiten Jerusalem tritt sie gleich bedeutungsvoll hervor. Bei Sacharjah ist der Hohepriester Josua wenigstens ebenso bedeutsam wie Serubabel [8]). Messias und Hoheprieſter soll eine Gemeinschaft des Friedens und der Liebe umschließen, gleichsam als ein neues Bruderpaar Aaron und Moses [9]). Und Josua wird wie Serubabel als ein Mann des Vorzeichens für das Kommen des „Sprosses" gedacht [10]). Maleachi sieht das geläuterte Levitenthum den alten Friedens- und Lebensbund Gottes mit Levi erfüllen, richtige Belehrung spenden, Gotteserkenntniß verbreiten [11]), und als Gottesengel von den Menschen Schuld abwenden [12]).

So steht im Mittelpunkte des Zukunftsbildes das davidische Königthum. Prophetie und Priesterthum stehen helfend und weihend daneben. Und das messianische Königthum nimmt dann die Gedanken prophetischer Erfüllung mit dem Geiste Gottes und priesterlicher Weihe in sich auf.

3) Eine sehr schwierige Frage für die altteſt. Theologie ist es, ob die tiefste und bedeutungsvollste aller Gestalten des A. T., die

---

[1]) Ezech. XLIV, 10—15. XLIII, 19. XLVIII, 11.
[2]) Ezech. XLIV, 20 ff. 29 f. XLV, 4. [3]) Ezech. XLIV, 23.
[4]) Ezech. XLIV, 24. [5]) Ezech. XLIV, 30. [6]) Ezech. XLIV, 28.
[7]) Exod. XXIX, 9. XL, 15. [8]) Sach. III, 1 ff. VI, 11 ff.
[9]) Sach. VI, 11 ff. (vgl. auch das Bild IV, 14). [10]) Sach. III, 8 ff.
[11]) Mal. II, 3 f. 6 f. III, 3 f. vgl. I, 6 ff. II, 1 ff. 8 ff.
[12]) Mal. II, 6 f.

Digitized by Google

des leidenden Gottesknechtes, ebenfalls als ein Zug in dem Zukunftsbilde der Hoffnung angesehen werden darf. Daß dieses verkörperte berufstreue Israel, das in stellvertretendem unschuldigen Leiden nach Gottes geheimnißvollem Liebesrathschlusse dem Volke ein Auferstehungsleben ermöglicht, in hervorragender Weise als typische Gestalt sich dem Glauben der wahren Bekenner des A. T. einprägen mußte, bedarf keines Beweises. Ohne die Gestalt des Schmerzensmannes aus Ps. XXII, B. Jes. LIII und Hiob konnte man die Religion Israels nicht wirklich verstehen. Aber es fragt sich, ob sie weissagend dem Zukunftsbilde einverleibt ist. Ich bescheide mich gern, in gewissem Sinne ein non liquet zu sprechen, und als das Sichre und Klare auch in B. Jes. LIII nur die typische Bedeutung dieser Gestalt zu bezeichnen, in der sich dem frommen Schriftverständnisse der Jünger Christi das innerste Geheimniß der Wege Gottes zur Vollendung seines Reiches erschließen mußte.

Deutlich und oft wird in Jes. XL ff. dem prophetischen Israel, das in Liebe und Geduld seines Gottes Züchtigung getragen hat, verheißen, daß die Zeit naht, wo es seinen herrlichen Beruf antreten soll, um nicht bloß an Israel, sondern an der ganzen Welt Bote und Werkzeug des Heils zu werden. Aber es wird dabei weder auf eine Persönlichkeit der Zukunft hingewiesen, noch erscheint das Leiden des Gottesknechtes als Preis für die Herrlichkeit des Volks. Es erscheint mehr wie eine unvermeidliche frühere Verdunkelung der Herrlichkeit, die dem wahren Israel bestimmt ist. Nur LII, 12—LIII, Ende liegt die Möglichkeit vor, an etwas Weiterführendes zu denken.

Die Stelle zeigt noch mehr als XLII und XLIX einen sehr eigenthümlich concreten Character, der seit Ewald Viele veranlaßt hat, an einen großen Gottesmann der Geschichte zu denken, etwa aus Manasses Zeiten, dessen Märtyrergestalt einen Dichter zu den „Liedern vom Gottesknechte" begeistert hätte, die wir in dem Buche des exilischen Propheten besitzen [1]). Aber auch wenn man an einen solchen großen Unbekannten glauben wollte, was wollen diese Lieder nun im Zusammenhange des Buches sagen? Wie wir diese Stücke besitzen, können sie jedenfalls nicht auf eine geschichtliche Persönlich-

[1]) An spätere Stücke zu denken, die das Buch ergänzt hätten, ist sehr unwahrscheinlich (Duhm).

Digitized by Google

keit gehen. Was von dem Tode, der Auferstehung und dem Endschicksale des Gottesknechtes gesagt ist, duldet die Schranke rein geschichtlicher Erklärung nicht. Das Volk Israel als solches kann ebenfalls nicht gemeint sein. Man könnte wohl LIII, 1 ff. als Rede der Heidenkönige fassen, die erstaunt sind über die Herrlichkeit des einst von ihnen verachteten Volkes, und in solchem Erstaunen das „was sie jetzt hören" in begeisterten Worten verkünden. Auch V. 8 ließe sich das עמי als irrthümliche oder als seltenere Form für den Plural nehmen, so daß der Gottesknecht „wegen der Sünden der Völker, des Schlages für sie" leidend erschiene. Aber was von seinem Begräbniß gesagt ist, paßt nicht für ein personificirtes Volk (V. 9). Und die schlechthinnige Leugnung jeder Schuld des Gottesknechtes verträgt sich nicht mit dem, was derselbe Prophet so oft und ausdrücklich von Israels Sünde sagt [1]).

Zweifellos ruht der Blick des Sehers zuerst auf dem prophetischen Israel, aus dessen Bewußtsein heraus er selbst redet. „Seinen Werth und seine Herrlichkeit vor Gott soll dann die Welt und das Volk begreifen. Seiner Leiden wahre Ursache soll dann klar sein". Dieses Israel bot in seinen Gliedern ein vielfach treffendes Vorbild für das hier Geschilderte, wie ja das Bild von dem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, gradezu aus Jeremjah entnommen ist (Jerj. XI, 19). Es ist ohne eigne Schuld in das Geschick der Abgefallenen mit verstrickt, im fremden Lande mit Gottlosen begraben. Und, ob die einzelnen Individuen untergehen, es ist seines ewigen Lebens gewiß und verbürgt die siegreiche Zukunft Israels und der wahren Religion. Aber mir scheint der volle Inhalt der Stelle damit nicht erschöpft. Die Schilderung ist zu concret und persönlich lebendig, als daß die Annahme eines bloßen Collectivum befriedigen könnte. In einer Personification „die dem Hebräer ebenso natürlich wie uns fremdartig ist" (Smend) wird der Gottesknecht zu einer Persönlichkeit, welche die letzte Vollendung bedingt. Und sie steht nach LIII, 1 vgl. 4 dem Propheten selbst und seinem Kreise gegenständlich gegenüber, wie Etwas, an das sie glauben und dessen Werk für sie entscheidend ist.

Ich bin überzeugt, daß man dem Gesammteindrucke der Weissagung niemals gerecht werden wird, wenn man nicht über den Begriff des frommen prophetischen Volkes hinaus, bei dem man nach den

[1]) V. Jes. XLVI, 8. 12. XLVIII, 1—8. L, 1 ꝛc.

Digitized by Google

einzelnen Ausdrücken vielleicht stehen bleiben könnte, zu einem solchen Idealbilde der Zukunft übergeht. Der Prophet hat nicht von einem Individuum der Zuknnft reden wollen. Die Gestalt von der er ausgeht ist die geschichtlich vorhandene, von der er so oft geredet hat. Aber er wird als Seher über sich selbst hinausgehoben. Die Gestalt die er schaut, verkörpert sich ihm zur Idealgestalt, in der er das Heil vollendet und alle Räthsel der Gegenwart gelöst sieht. Wenn irgendwo in der Geschichte der Poesie und der Weissagung, dann gilt es hier, daß der vom Geiste Erfüllte mehr gesagt hat, als er selbst sagen wollte und verstand.

Das Leiden des Gottesknechtes ist ein vollkommen schuldloses. Er hatte weder Unrecht gethan, noch war Falsch in seinem Munde [1]). Es ist freiwillig in Liebe und Geduld getragen. Er that seinen Mund nicht auf, gleich dem zum Tode geführten Lamm [2]); er gab sein Leben zum Sühnopfer [3]), duldete also freiwillig, was sonst gewaltsam und widerwillig an Thieren geschieht. Sein Leiden ist von Gott verhängt, um Israels Sünden zu sühnen. Um des Volkes willen gefiel es Gott, ihn zu zerschlagen [4]). Die Zucht zu Israels Wohl lag auf ihm [5]). Durch seine Wunden ist das Volk heil [6]). Die Schuld aller in Irrthum Verlorenen hat Gott auf ihn gelegt [7]). Der Schlag, der das Volk seiner Sünde wegen treffen sollte, traf ihn [8]). Israels Krankheit und Plagen trug er [9]). Also nicht ein Zeichen des Zornes Gottes gegen ihn war sein Leiden. Sondern damit Israel gerettet werden könne, damit Gott es in seine Liebe aufnehme, hat der Gottesknecht alles Leiden auf sich genommen, hat es aus Gottes

---

[1]) LIII, 9. [2]) LIII, 7 (bei Jeremjah XI, 19 ist es nur das Bild des sein Schicksal nicht Wissenden).

[3]) LIII. 10 (das תָּשִׂים wohl als Rede Gottes, so daß die Construction abgebrochen ist). Das אשם ist natürlich nicht aus dem Sprachgebrauche der Opferthora, sondern aus dem prophetischen zu verstehen. Es ist mit כפר durchaus synonym. Und ebenso ist das „Tragen" nicht im juristischen, sondern im sittlichen Sinne gemeint, von der Aufopferung des Schuldlosen, der in die Schmerzen der Schuldigen eingehend ihren Fluch aufhebt Ezech. IV, 4. 5. Sonst einfach von dem Ertragen dessen, was man selbst oder Andre verschuldeten (Ezech. XVIII, 19. XXIII. 35. Thren. V, 7. Lev. V, 1. 17. Num. V, 31). Aber hier sind die uralten Gedanken von einer Lebensgemeinschaft der Gemeine mit Gott, die durch das Blut des die Gottheit vertretenden Opfers hergestellt und verbürgt wird, zu einem reinen ethischen Ausdrucke wiedergeboren.

[4]) LIII, 6. [5]) LIII, 5 (מוסר שלומנו). [6]) LIII, 5. [7]) LIII, 6.

[8]) מפשע עמי נגע למו ob der Sünden meines Volkes (der Völker?), des ihnen bestimmten Schlages. [9]) LIII, 4. vgl. 12.

Digitized by Google

Liebe getragen zum Heile Israels. Die Sühne für des Volkes Sünde ist die im Leiden bewährte Treue des Unschuldigen.

Sein Leiden bestand in Schmach und in dem Tode der Schande. Wie ein kümmerlich aufgehendes Reis ohne Schönheit und Gestalt [1]), übermenschlich elend sein Aussehen [2]), verachtet von den Leuten, die ihn für einen Gottgeschlagenen und Sünder hielten [3]), das war sein Schicksal im Leben. Und sein Tod wie des Lammes, das man zur Schlachtbank führt [4]). Aus Gefängniß und Haft ward er zum Gewalttode geführt [5]). Niemand aus seinen Zeitgenossen bedachte, daß er nur für das Volk dieses Leiden trug [6]). Mit Frevlern ward er als Frevler begraben [7]).

Das ist das Leiden des Gottesknechtes und der wahre innere Grund dieses Leidens. Was Israel um seines Heilsberufes willen unter den Völkern gelitten hat, was das prophetische Israel und seine einzelnen Glieder geduldet haben, weil sie in Liebe das Volk nicht lassen wollten, weil sie die Schmach und den Tod erwählten, damit in Israel ein Same besserer Zukunft bleibe, was in Hiobs, des leidenden Gottesfreundes, Bild vor unsre Augen tritt und aus den Psalmen der verfolgten Gottesknechte uns entgegenklingt, das ist hier zusammengefaßt in die Idealgestalt des leidenden Gottesknechtes der Erlösungszeit.

Wunderbar ist dann dieses Leidens Erfolg für den Dulder, wie für das Volk. Der Dulder selbst, aus dem Tode wunderbar auferstanden, genießt langes mit Nachkommenschaft gesegnetes Leben [8]). Er wird gar sehr hoch erhoben [9]), läßt von ihren Sitzen in ehrfurchtsvollem Schweigen Völker und Könige sich erheben [10]). Er theilt unter Gewaltigen Beute, ist also gleichen Ranges und gleicher Macht mit den Großen der Erde [11]). So wird sein Bild zu dem des Königs. Und für die Welt wird er des Herrn Werkzeug, durch das Gottes Werk gelingt [12]). Durch seine Gotteserkenntniß macht er Viele gerecht [13]). Also nachdem er für des Volkes Sünden gestorben ist und seine Seele als Schuldopfer dar-

---

[1]) LIII, 2. [2]) LII, 14. [3]) LIII, 4. 12. [4]) LIII, 7.
[5]) LIII, 8 (לקח er ward fortgerafft). [6]) LIII, 8.
[7]) LIII, 9 (עשיק oder עשירע oder עשיקים תוי). Das במתיו ist wohl sein „Hügel", entsprechend dem קברי, wobei man nicht vergessen darf, daß im Flachland von Chaldäa der Todtenhügel eine andre Rolle spielt, als im Felsenlande Kanaan (Hiob XXI, 32). [8]) LIII, 10. [9]) LII, 13.
[10]) LII, 15 (יזה Geberde des ehrfurchtsvollen Staunens, wie „die Hand auf den Mund legen"). [11]) LIII, 12. [12]) LIII, 10. [13]) LIII, 11.

Digitized by Google

gebracht hat[1]), lebt er um der Gerechtigkeit des Volkes willen[2]). So vereinigt diese wunderbare Gestalt das Bild des Priesters, der sich selbst zum Opfer für das Volk bietet, das Bild des Propheten, der durch seine Gotteserkenntniß Gerechtigkeit bringt, und das Bild des Königs, der verklärt und selig die Frucht seiner Leiden genießt. Was die Prophetie von dem Gottesvolke hoffte, das ist hier in einer Idealgestalt verkörpert. Wie im Buche Hiob der fromme Dulder zuletzt mit Herrlichkeit gekrönt wird und fürbittend die Sünde seiner feindlichen Freunde sühnt, so steht der aus Leiden und Tod entnommene Gottesknecht der letzten Zeit vor unsern Blicken. — Solche Hoffnung steht im A. T. vereinzelt. Am wenigsten hat Sach. XII, 10 ff. eine Weissagung auf einen gemordeten Gottesgesandten der Zukunft beabsichtigt. Der Durchbohrte, über den das Volk in der messianischen Zeit klagen wird, nachdem Gottes Geist den rechten Sinn in ihm geweckt hat[3]), ist jedenfalls nicht Jahve selbst, wie die masoretische Lesart glauben machen könnte[4]). Im eigentlichen Sinn ist diese Deutung durch die sinnliche Art des דקר und die Art der Klage völlig ausgeschlossen[5]). Und die Tödtung eines von Gott Gesendeten könnte Gott nicht als Gottesmord bezeichnen. Der Text ist vielleicht überhaupt nicht festzustellen. Aber jedenfalls denkt der Prophet an einen geschichtlichen Märtyrer, dessen Mord Volk und Königshaus dann beklagen sollen. Darauf führt die ganze Art, wie von Jerusalems und des Davidshauses Stolz und Bußpflicht geredet wird[6]). Aber weder die Gestalt des Märtyrers und sein Tod werden als zukünftig gedacht, noch erscheint sein Geschick als Bedingung des Heils. Nur die Sühnung des gegen ihn verübten Frevels wird in der sehr nahe gedachten Rettungszeit erwartet. Sach. XIII, 7 aber redet nicht von dem Tode des messianischen Königs, sondern ruft das Gericht auf einen bösen Hirten herab, der Israel verwüstet, obwohl er nach seinem Range Gottes „Freund", d. h. ein von ihm eingesetzter Fürst ist. Die Worte schließen sich, wie Ewald richtig gesehen hat, unmittelbar an XI, 17 an und beziehen sich auf den frevlerischen, die Heerde vernichtenden

---

[1]) LIII, 10. 12. [2]) Röm. IV, 25.

[3]) Die Todtenklage um den „Einzigen", an der das Volk sich nach festen cultischen Formen betheiligt, weist wohl auf vorderasiatische Naturculte hin.

[4]) אלי. [5]) דקר XIII, 3 von körperlicher Mißhandlung. Klage um den Eingebornen setzt Sterben voraus. Uebersetzungen wie „meine Helden", oder „sie werden ihn erblicken, zu mir gesendet" schließen sich durch ihre Schwerfälligkeit aus. [6]) XII, 7. XIII, 1.

Digitized by Google

König von Ephraim, dem Gott das Volk in seinem Zorne überläßt, nachdem sein eignes, durch den Propheten ausgeübtes, Hirtenamt undankbar verschmäht und erfolglos geblieben ist. Erst in einer viel späteren Zeit finden wir einen Nachklang der Weissagung vom leidenden Gerechten, wohl nicht ohne Einfluß Plato's (Rep. 2. 5), in der Weisheit Salomo's II, 12 ff. Hier heißt es von dem „Gerechten", daß ihn die Menge der Widergöttlichen, weil er sich zu Gottes Sohn macht und weil er den Leichtsinnigen unbequem ist, verachtet, verhöhnt und in schimpflichem Tode wegrafft, bis der triumphirend aus dem Tode Hervorgegangene seine Widersacher beschämt verstummen läßt.

Capitel 44.

Die Weiterbildung der messianischen Weissagung durch die Schriftgelehrsamkeit.

1) In der ganzen Zeit seit Esra bereitet sich eine künstliche, an die alte Prophetenrede angelehnte Weiterentwicklung der Weissagung im Sinne der nationalen Hoffnung Israels vor. Aber sie bleibt doch mehr ein Nachklang ohne entscheidende theologische Art. Eine eigenartige künstliche Weissagung beginnt erst mit dem Buche Daniel und wird von ihm endgültig bestimmt. Der Ausgangspunkt seines Zukunftsbildes ist die Weissagung Jeremjahs von den 70 Jahren des Exils. Statt einer herrlichen Vollendung n a ch diesen 70 Jahren hatte sich ein sehr unvollkommner Zustand entwickelt, der sich im Laufe der Jahrhunderte nicht besserte, sondern zum Aergsten wendete. Grade die Gegenwart des Sehers schien die allertiefste Demüthigung zu bringen. Auf heiliger Stätte stand ein heidnischer Altar „der Greuel der Verwüstung" [1]). Die Religion und die volksthümliche Sitte Israels wurden durch Antiochus Epiphanes zertreten. So mußten sich die Jahre der Weissagung für den Seher ausdehnen. Wie der apokryphische Brief Jeremjahs die 70 Jahre später zu 7 Geschlechtern (3), der Henoch sie zu 70 Regierungen macht, so wurden für Daniel die 70 Jahre zu 70 Jahrwochen [2]). Von diesem Gesichtspunkte aus läßt das Buch die Vergangenheit in Form der

[1]) Vgl. 1 Makk. I, 54. VI, 7. [2]) Dan. IX, 2. 24 ff.

Digitized by Google

Vision an dem Seher vorübergehen, um sie in die selige Endzeit aufzunehmen. Die ringenden Weltreiche erscheinen zuerst als ein Standbild. Sein Goldhaupt ist Nabukodrossor, Brust und Arme von Silber Belsazar, Bauch und Lenden von Erz Medoperſien, eiserne Schenkel Alexander, Füße von Eisen und Thon die in Aegypten und Syrien gespaltene Griechenherrschaft[1]). Aber zuletzt wird ein Stein ohne Hände losgerissen, d. h. durch Gottes Allmacht bewegt. Er zerschmettert des Bildes Füße und zerstört damit für immer die heidnische Weltherrschaft. Er wächst zum Fels an, der die ganze Erde füllt, und wird zum ewigen Königreiche, dem kein Untergang mehr droht, dem messianischen[2]). Unter einem andern Bilde sieht Daniel die Weltmonarchien als 4 Thiere, die aus dem Abgrunde emporsteigen, als Wesen „von unten“[3]). Ihre Attribute machen sie als Chaldäa, Medien, Persien und Griechenland kenntlich. Auch ist die Beziehung auf den Kampf zwischen Persien und Griechenland, auf die Spaltung des Alexanderreiches und die Bosheit des Antiochus Epiphanes Cap. VIII und vorzüglich XI und XII so deutlich, daß jeder Zweifel ausgeschlossen ist[4]). Nach 10 Griechenkönigen kommt durch Zerbrechen dreier vor ihm vorhandener Hörner ein unansehnlich beginnendes Horn (König). Das ist Antiochus Epiphanes, der Lästerworte gegen den Höchsten redet, dem es gelingt, das Volk $3\frac{1}{2}$ Jahre zu besiegen, und der die Gottesdienste und Feiertage, kurz Israels Religion, ändern will. Am Ende aber setzt sich Gott mit seinen Heiligen zum Gerichte, und vor ihm erscheint in den Wolken des Himmels, also nicht dem Abgrund, sondern dem Himmel entsprossen, der Vertreter des Volkes der Heiligen „einer wie eines Menschen Sohn“. Er erscheint natürlich auf Erden, wo das Weltgericht vor sich geht. Die Wolken tragen ihn nicht hinauf, sondern herab. Ihm wird für alle Ewigkeit die Herrschaft gegeben, nachdem das Seleucidenreich vernichtet ist und die andern Heidenreiche unschädlich gemacht sind. Soll nun in dem zuletzt erwähnten Bilde der „Menschensohn“ den König des messianischen Reiches, oder nur das Volk selbst in einer Personification bezeichnen? Eine sichre Entscheidung wird sich kaum gewinnen lassen. Aber so wenig ich die gewichtigen Gründe verkenne, die für die letzte Meinung geltend gemacht werden können (die Zusammenstellung mit den als Thieren

[1]) Dan. II, 31 ff. [2]) Dan. II, 33 ff. 44.
[3]) Dan. VII, 3. 7. 21. 25. [4]) Vgl. Dan. VIII, 4—6. 20—24.

Digitized by Google

dargestellten Weltreichen und das sonstige Absehen von einem Messias, während „dem Volke der Heiligen" das Reich gegeben wird[1]), so neige ich mich doch zu der ersten Ansicht. Das Kommen des Menschensohnes erscheint als etwas ganz Neues, während von den Heiligen im Kampfe mit dem Antiochus ganz anders geredet ist (21). Der Ausdruck selbst scheint auf eine bestimmte Persönlichkeit hinzudeuten. Auch sind die Thiere in der Vision nicht Völker, sondern Monarchien, denen also eine neue Monarchie entspricht. So denkt Daniel wohl in der Endzeit den Messias aus dem Himmel, wo er bei Gott wohnt, himmlisch offenbart, einem der Engelfürsten gleich, die das Buch sonst mit dem Ausdrucke „gleich einem Menschensohne" zu bezeichnen pflegt[2]). Die Stelle zeigt dann, wie die Schriftgelehrsamkeit ihrer Natur gemäß zu einer mehr metaphysischen und mystischen Auffassung des Messias drängte und ihn nicht mehr in Israel, sondern in der jenseitigen Welt wurzeln ließ. Doch ist nicht zu übersehen, daß vielleicht schon bei Daniel wie bei seinen Nachahmern, die Lehre von der Präexistenz der Seelen die einfache und natürliche Grundlage für diese Vorstellung geboten hat.

Daß die christlichen Ausleger auch IX, 25 ff. auf den Messias bezogen, ist natürlich genug. Denn hier konnte man den Tod des Messias, und eine auf ihn folgende Verwüstung Jerusalems geweissagt finden. Nun gehört dieses Capitel zu den am allerschwersten geschichtlich auszulegenden Theilen des Buches. Versteht man das „Wort Jerusalem zu bauen", wie es am natürlichsten ist (IX, 2), von Jerj. XXV, 1, so reichen die 7 Jahrwochen allerdings ungefähr bis Koresch, der also der erste Gesalbte wäre, der zugleich Fürst ist. Die folgenden 62 Jahrwochen aber würden bis 123 führen, also auf einen Zeitpunkt, mit dem die letzte Jahrwoche des äußersten Verderbens unter Antiochus und die Errettung keinenfalls beginnen kann. Unzulässig sind Aushülfen, welche 70 Jahre und 70 Wochen (1⅓ Jahre) zusammensetzen, oder die ersten 7 Jahrwochen an den Schluß rücken wollen, um so zu der Zeit des Messias zu kommen, — oder welche die 7 Wochen mit den 62 parallel laufen lassen, und so die klare Anordnung 7 + 62 + 1 = 70 Jahrwochen zerstören. Und diese würde sich in die wirkliche Geschichte nur einfügen, wenn man das von Daniel gemeinte „Wort Jerusalem zu bauen" auf die Weissagung von Jesajah II bezöge, den Daniel für

[1]) Dan. VII, 18. 22. 27. [2]) Dan. VIII, 15. X, 5. 16.

Digitized by Google

Jesajah gehalten und mit seinen letzten Weissagungen in Manasse's Zeit (655) versetzt hätte. Dann könnte man die 7 Jahrwochen mit 606/5 (Nabukodrossor) schließen, die 62 Jahrwochen bis 172/1 herabführen (Ermordung des Seleucus Philopator) und die letzte Woche, in welcher der Prophet steht, als die Drangsalswoche bis zur Erlösung ansehen. Aber das ist unmöglich, weil Jeremjah sonst immer der feste Ausgangspunkt ist. So scheint man, da an eine bloß symbolische Bedeutung der Zahl nicht zu denken ist, annehmen zu müssen, daß dem Daniel eine andere Chronologie als uns vorschwebte, daß er die 7 Jahrwochen richtig von 606/5 bis zu Koresch, dem ersten gesalbten Fürsten rechnete, die zweiten 62 unrichtig (wohl einfach nach Regierungen) von Koresch bis zum Tode des Onias III, der auch XI, 22 der Bundesfürst ist, und hier der Gesalbte heißt, der kein Fürst ist. Von da an würde Daniel seine letzte Woche rechnen, in der der Fürst, der kein Gesalbter ist (Antiochus Epiphanes), mit den Griechenfreunden verbündet, in Sturm und Kriegsgetümmel die heilige Stadt verheert (XI, 21 ff.), die heiligen Gebräuche abschafft und den Tempel entweiht, bis die Erlösung kommt. — Eine auffallend einfache Erklärung würde sich ergeben, wenn man nach einer mir von ihrem Urheber (B. Blake) gütigst mitgetheilten Vermuthung die „Wochen" hier als Arbeitswochen von 6 Tagen ohne Sabbath ansehen dürfte, entsprechend dem Sabbathcharacter der messianischen Zeit. Dann wären 7 Wochen 42 Jahre (588 bis 546, Cyrus), 62 Wochen 372 (546—174) und die letzte Woche würde 174—168 sein. Das Jahr 546 (Ezech. IV, 5. 6) läßt sich rechtfertigen. Und in X, 2. 3. vgl. IX, 24 liegt wenigstens ein Anhalt für Unterscheidung von שבעים ימים und dem bloßen שבעים. Aber die Bedenken bleiben immerhin nicht unbeträchtlich (Academy 22. Mai 1894).

Wir haben die Schwierigkeit der Stelle nicht verhehlt oder verringert. Aber daß im Ganzen die geschichtliche Erklärung, die noch 1 Makk. I, 54 (LXX zu V. 26 f.) vorliegt, gegenüber der messianischen richtig ist, das wird durch die exegetische Unsicherheit im Einzelnen durchaus nicht zweifelhaft gemacht. Denn abgesehen davon, daß die Chronologie auch bei der messianischen Deutung, vorzüglich verglichen mit IX, 2, höchst willkürlich und schwankend bleibt[1]), ist eine Menge von Einzelheiten ganz unverträglich

[1]) Am besten noch Hengstenberg, der von dem Edicte des Artaxerxes mit 69 Jahrwochen bis 28 p. Ch., also $3^1/_2$ Jahr vor Jesu Kreuzestod, kommt.

Digitized by Google

mit ihr. Das Abschaffen des Opfers ist bei Daniel überall die ruchloseste That [1]). So kann es unmöglich hier als Messiasthat aufgefaßt sein. Das Sterben des Ermordeten ohne Nachkommen (אין לו) paßt nur für einen ausgerotteten Herrscherstamm. Der Gesalbte, der getödtet wird, kann nach dem Zusammenhange mit dem, welcher kommt, nur dann identisch sein, wenn er es auch mit dem vor den 62 Jahrwochen genannten ist. Das paßt auch zu der messianischen Erklärung nicht. Sonst müssen es drei Personen sein, deren Kommen und Schicksale die großen Wendungen der Zeit bezeichnen. Als das Ende der ganzen Zeit erscheint die Salbung des Allerheiligsten, also die Wiederweihung des Tempels. Die 62 Wochen werden als die Zeit bezeichnet, wo die heilige Stadt ausgebaut ward, aber im Drucke der Zeit, also offenbar als die verhältnißmäßig ungestörten, wenn auch leidensvollen Jahre der Perser- und Ptolemäerherrschaft. Und das Aufhörenlassen des Opfers wird offenbar nicht „durch die erste Hälfte der Woche" (d. h. den Tod Jesu) bewirkt, sondern diese halbe Woche hindurch dauernd gedacht, nämlich bis zur Wiederweihung des Tempels.

2) In den eigentlich sogenannten Apokryphen des A. T. findet man überhaupt kaum eine Hinweisung auf die messianische Zeit, auf den persönlichen Messias gar keine. Unter ihrem Eindruck konnte man meinen, daß die Züge des Messiasbildes in der ganz auf Priesterthum und Gesetzlichkeit gerichteten Zeit nach Daniel erblichen wären, und daß eigentlich erst der Eindruck der Person Jesu den Messiasglauben neu geweckt hätte. Ebenso zeigt die alexandrinische Richtung in Philo eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Messiashoffnung. Wie sich Philo's ganzes System fast ausschließlich an „Moses" schließt, so ist auch seine Eschatologie nur auf Deut. XXVIII gebaut. Die übermenschliche Gestalt, die Israel in seine Ruhe führt, ist der Logos, aber sicher nicht als fleischgewordener gedacht. Und die beiläufige Erwähnung eines künftigen Königs und Feldherrn ist ganz ohne religiöses Pathos [2]).

Dennoch findet diese Ansicht jetzt mit Recht kaum mehr einen Vertheidiger. Sicher wurden im Volke das Buch Daniel und die ihm nachgebildeten Geheimbücher mehr gelesen als die sittlich gehaltenen etwas nüchternen Apokryphen. Das gedrückte Volk hat

[1]) VII, 25. VIII, 11. XI, 31. XII, 11. Ueberhaupt muß man zum Verständniß des Buches von XI und XII ausgehen.

[2]) de praem. et poen. 915, de execrat. 937.

Digitized by Google

zweifellos das Bild des Davidskönigs mit steigender Gluth aufgefaßt und an den Gestalten der siegreichen Makkabäerfürsten belebt, — auch wenn sich nicht Psalmen wie II. XXI. CX absichtlich weissagend auf ihn beziehen. Ja nach dem natürlichen Gesetze der Entwicklung ist eher ein Steigern dieses Bildes und ein Hinzufügen übernatürlicher Elemente zu erwarten. Die salomonischen Psalmen, aus der Zeit nach dem Tode des Pompejus, zeigen eine einfache aber sehr lebhafte Messiashoffnung. Sie kennen den König Messias [1]), den sündlosen frommen, dessen Reden besser sind als geläutertes Gold, der Israel reinigen und befreien [2]), die Bösen mit dem Stabe seines Mundes schlagen und die Heiden unterwerfen wird [3]). Er wird als Davidssohn in seinem Reiche der Auserwählten Israel weiden [4]). Hier finden wir also allerdings keine neuen Gedanken, aber sicher auch kein Erbleichen der prophetischen Hoffnung. Die jüdische Sibylle, obwohl sie vorwiegend von dem Volke der Juden als solchem redet [5]), und obwohl der Davidssproß (III, 286) wohl Serubabel und der friedenbringende König vom Aufgang Koresch ist (652), hofft doch auf den „heiligen Herrscher", der zum ewigen Reiche kommt, wenn Rom auch in Aegypten herrscht [6]). Auch die Apokalypse Baruchs zeigt lebhafte messianische Hoffnung. Noch entschiedener ist das in den Apokalypsen des Henoch und Esra. Zwar gehören die für diese Frage wichtigsten Stellen des ersteren Buches wohl nicht zu seinen ältesten Bestandtheilen, und Zusammensetzung und Zeitalter Esras sind bestritten. Aber ich zweifle nicht, daß auch die späteren Theile des Henoch vor der apostolischen Literatur entstanden sind, und grade die messianischen Abschnitte im Esra scheinen verhältnißmäßig alt zu sein.

Nach Henoch ist der Messias der Gerechte, der Gerechtigkeit hat, bei dem sie wohnt. Er offenbart alle Schätze dessen, was verborgen ist, weil der Herr der Geister ihn auserwählt hat, weil sein Loos vor dem Herrn der Geister Alles übertroffen hat durch Rechtbeschaffenheit in Ewigkeit [7]). Er ist der Auserwählte [8]), der Menschen-

---

[1]) Ps. XVII, 23. 35 f. 38. 47. XVIII, 6. 8.
[2]) Ps. XVII, 26—29. 31. 33. 35—37. 40 f. 44. 48.
[3]) Ps. XVII, 27. 32. 34. 39. XVIII, 8.
[4]) Ps. XVII, 5. 23. 44. 45. 50. XVIII, 6.
[5]) V. III, 217 ff. 702 ff. (V. 775 ist das „Gottes Sohn" sicher christlicher Zusatz.) [6]) III, 49.
[7]) Uebers. v. Dillm. XXXVIII, 2. XLVI, 3. LIII, 6.
[8]) XLV, 3 ff. XLIX, 2. LI, 3 f. LV, 4.

Digitized by Google

sohn [1]), der Gesalbte, der auf Erden herrscht [2]). Ehe die Sonne geschaffen ward, war sein Name genannt vor dem Herrn der Geister [3]). Er ist auserwählt und verborgen ehe die Welt geschaffen ward; er wohnt unter den Seligen [4]). Er erscheint dann als Weltherrscher und Richter [5]), und wird angebetet [6]). Ja vielleicht wird gradezu der „verborgene Name", also Jahve, als sein Name gebraucht [7]). Er erscheint erst nach der Befreiung und dem Gerichte als der „weiße Farren", der Alles beherrscht [8]).

Bei Esra streitet der Menschensohn als Löwe gegen den Adler des römischen Reichs [9]). Mit ihm kommt die Braut, das neue Jerusalem [10]). Dieser Gottessohn (VII, 28. XIII, 37) herrscht 400 Jahre mit den Seinen. Dann stirbt er und 7 Tage eines neuen Chaos beginnen, aus dem eine neue Welt wird nach dem großen Gerichte (VII, 34 ff.) [11]). Er wird in der Gegenwart im Paradiese bewahrt mit Henoch, Esra u. A. [12]). Dann wird er zum Gerichte offenbart, und tödtet die Weltmacht mit der Flamme aus seinen Lippen [13]). Hier ist also die Präexistenz des Messias, die man bei Daniel nur dunkel findet, ganz deutlich vorausgesetzt. Aber ebenso klar ist, daß sie auf dem Grunde der allgemeinen Präexistenz der Seelen ruht. So ist ihr Ausgangspunkt nicht die Präexistenz des „Göttlichen" in Christo, sondern die Präexistenz seiner Seele unter den andern Seelen. Gott hat sie aus der Zahl der andern auserwählt, um sein großes Werk durch sie zu vollbringen. Er verbirgt sie bis ihre Offenbarungszeit gekommen ist. Was das moderne Denken als Sein der Idee in Gott von ihrer geschichtlichen Wirklichkeit unterscheidet, das ist hier, wie noch bei Origenes, als wirkliches leibloses Präexistiren gedacht [14]).

3) Auch die eigentliche Schriftgelehrsamkeit hat sich eine Weissagung geschaffen, aber nicht auf prophetischem Wege, sondern auf

---

[1]) XLVI, 1. LXII, 9. 14. LXIII, 11. LXIX, 26 f. 29.
[2]) LII, 4. [3]) XLVIII, 2 ff.
[4]) XLVIII, 6. LXII, 6 f. vgl. XLV, 4. LXI, 4.
[5]) XLV, 3. XLVI, 5 ff. XLVIII, 7 f. XLIX, 4. LXI, 8. LXII, 1 ff. 9. LXIX. 27. (LV, 9.) [6]) XLVIII, 5. [7]) LXIX, 26.
[8]) XC, 37 ff. [9]) Esra XI, 37. XIII, 3.
[10]) Esra VII, 26 ff. XIII, 35 ff. [11]) Esra VII, 28 ff.
[12]) VII, 28. XIII, 26. 51. XIV, 9. (XII, 31 f.) [13]) XIII, 5. 9. 11. 37.
[14]) Daß überhaupt die spätjüdische Theologie den Begriff der Präexistenz mehr zum Ausdruck ewiger Bedeutung und himmlischen Werthes gebrauchte, als um eine metaphysische Anschauung auszudrücken, mag hier wenigstens beiläufig erwähnt werden.

Digitized by Google

dem Wege der Schriftauslegung: den zweiten Schriftsinn[1]). Gewiß läßt jedes Wort in seinem Zusammenhange und nach der Absicht seines Verfassers nur eine Auslegung zu. Und diese Regel soll durch die Annahme eines zweiten Schriftsinnes in keiner Weise angetastet werden. Die Schriftsteller des A. T. verbanden mit ihren Worten nur eine Meinung, und diese ist allein durch grammatisch-historische Auslegung zu erfahren. Wohl aber konnten Stücke der Schrift durch den Gebrauch, den die fromme Gemeine unter Anleitung ihrer Lehrer von ihnen machte, und durch die Gedanken, die sie von ihrem Standpunkte aus damit verbinden mußte, im Bewußtsein des Volkes eine weitergehende Bedeutung erhalten. Und wenn das geschehen ist, dann gehört diese geschichtlich gewordene Bedeutung noch mit zu der Entwicklung der altteſt. Religion und mußte für das im Volke lebende Bild von der Zukunft von großer Bedeutung sein.

Man ist jetzt wieder geneigt, Lieder, wie Ps. II. LXXII. CX geradezu als künstliche Weissagungsworte auf den messianischen König aufzufassen, die aus dem Glauben der jüdischen Gemeine der letzten Jahrhunderte gedichtet sind[2]). Aber wenn eine solche Vorstellung auch bei Ps. LXXII nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist, so scheint sie mir bei den andern in Frage kommenden Liedern ganz ausgeschlossen. Die Sänger rufen einem Könige ihrer Gegenwart ihre Wünsche, Verheißungen und Gelübde zu. Sie legen die idealen großartigen Hoffnungen auf sein Haupt, die dem Königthume dieses Volkes zukommen, mit vollem Rechte, weil jeder gegenwärtige König das Königthum Israels mit seinen Gedanken und Hoffnungen zeitweilig trägt und darstellt. Aber es liegt im Wesen solcher Lieder, Alles dies in einem höheren, überschwänglichen Tone zu sagen, wie er der gewöhnlichen Prosa weder eignet noch ansteht.

Sobald nun solche Lieder gottesdienstliche Lieder wurden, in einem Volke, dem die grammatisch-historische Auslegung völlig fremd war, und dessen Schriftgelehrsamkeit ganz andern Gesetzen folgte, wenn sie mit Ehrfurcht als heilige Gottessprüche gebraucht wurden,

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung über doppelten Schriftsinn (Theol. Stud. u. Krit. 1866. 1.)

[2]) Der Sache nach kommt diese Ansicht auf das Gleiche hinaus, wie die meine. Die Gemeine der schriftgelehrten Zeit weissagt vom Messias. Nur meine ich, daß sie es nicht that, indem sie diese Lieder dichtete, sondern indem sie sie gebrauchte.

Digitized by Google

denen man von vornherein eher einen wunderbar bedeutsamen geheimnißvollen Inhalt zutraute, so konnte die Gemeine bei den Königen, von denen sie handelten, gar nicht mehr an die längst verstorbenen Könige denken, denen sie einst gegolten hatten. Auf sie paßten die Lieder nicht mehr. Ebensowenig konnte es an Fürsten der Gegenwart denken in Zeiten, wo kein wahrhaftes der Idealisirung fähiges Königthum in Israel vorhanden war. Es konnte nur Einen als Gegenstand solcher Lieder denken, den König, der alle Hoffnungen des Königthums in Israel in sich vereinigen sollte, auf den die Sehnsucht des Volkes wartete und über den die Schriftgelehrten nachsannen, den Messias. So wurden diese Lieder nach ihrem Inhalte und nach den vorliegenden Bedingungen ihrer Auffassung nothwendig messianische. Nicht die Verfasser der Lieder haben von ihm geweissagt. Aber das gläubige Volk weissagte von ihm indem es diese Lieder zum Ausdruck seines Glaubens machte. Und so empfingen sie für die Gemeine und durch die Gemeine einen zweiten Sinn. So wurden Lieder, die einem Könige der Gegenwart die idealen, messianischen Gedanken des Königthums in Israel beigelegt hatten, zu Liedern auf den Messiaskönig: Ps. II. (XLV.) (LXXII.) CX. (XX. XXI.) Und dasselbe Gesetz wirkte für Lieder, die an einen Frommen der Gegenwart und an seine Freuden und Leiden die Hoffnungen auf die Vollendungszeit anschlossen, sei es daß seiner Frömmigkeit der Sieg über den Tod verheißen oder daß sein Verhältniß zu Gott in idealem Lichte aufgefaßt oder daß an das Ende seines Leidens die Hoffnung auf Weltvollendung und Heidenbekehrung angeschlossen ward. Das geschah bei Ps. VIII und XVI, und wenn es bei Ps. XXII (LXIX) nicht allgemein geschah, so ward der an sich nothwendige Entwicklungsproceß nur dadurch verhindert, daß daß Volk einseitig an dem Bilde des Glanzes und der Macht statt an dem höheren Bilde des leidenden Frommen seine Hoffnungen näherte, also durch des Volkes Herzenshärtigkeit, so daß das Christenthum sich beeilte, diese Lücke zu ergänzen. Es ist hier die Weissagung durch Schriftgelehrsamkeit vermittelt, d. h. die Hoffnung ruht nicht auf eigner religiöser Sicherheit über Gottes Gedanken mit Israel, sondern auf einer bestimmten Auffassung altheiliger Schriftworte.

An sich konnte auf diese Weise kein eigentlich neues Element in die Weissagung kommen, wie überhaupt die Schriftgelehrsamkeit religiös etwas Neues zu schaffen nicht im Stande ist. Denn der

Digitized by Google

„messianische“ Inhalt jener Lieder war ja auf Grund der vorhandenen, in der Prophetie ausgeprägten, Ideale entstanden. Aber dennoch hat dieser zweite Schriftsinn in mannigfacher Weise das Bild der Zukunft weitergebildet. Das Lied als solches liebt überschwängliche Ausdrücke, und wenn eine ängstliche und prosaische Schriftgelehrsamkeit, voll heiliger Ehrfurcht vor dem Buchstaben, diese dogmatisch auffaßt, so geht das Bild über das Menschliche hinaus. Das Lied liebt seltene Worte, die halbverstanden der späteren Zeit ebenfalls als geheimnißvolle Winke erscheinen. Der in einer unbefriedigten Epigonenzeit ohnehin natürliche Zug zu metaphysischer Erhöhung des Messiasbildes mußte durch solche Lieder und dunkle Prophetenstellen besondere Förderung finden. So wurde durch den häufigen dichterischen Gebrauch des Wortes „ewig“ die Herrschaft des Messias noch mehr als bei den Propheten als eine ewige, der Zeit enthobene bestimmt [1]). So wurde das Prädikat „Gott“ auf den Messias angewendet, in einem ganz andern Sinne, als es dem Könige der Vorzeit beigelegt war [2]). Der Gedanke des Gottessohnes, des von Gott Gezeugten, bekam eine viel mehr mystische Bedeutung [3]). Man dachte den Messias zur Rechten Gottes thronend als Ehrentheilnehmer an der Herrschaft Gottes [4]), als Königspriester nach Melchizedeks Art [5]). Seine Vermählung mit der Gemeine mochte schon jetzt mystisch im Alten Testamente gefunden werden [6]). Seine Auferstehung [7]) und jungfräuliche Geburt [8]) konnten gelehrt werden. Ihm ward die Herrschaft über Alles beigelegt, nachdem er „kurze Zeit“ unter die Engel erniedrigt war [9]). So schloß sich an diesen zweiten Schriftsinn eine größere Anschaulichkeit und Volksthümlichkeit des Christusbildes und zugleich ein starker Zug zur übermenschlich metaphysischen Erhöhung und Verklärung desselben. Und die christliche Gemeine hat grade diesen Theil der Weissagung mit besondrer Freude ergriffen, um darin die Hindeutung zu finden auf ihres Herrn Leiden und die Verklärung nach ihnen.

---

[1]) Ps. LXXII, 17. CX, 4. [2]) Ps. XLV, 7. [3]) Ps. II, 7.
[4]) Ps. CX, 1. (1 Reg. II, 19.) [5]) Ps. CX, 4.
[6]) Ps. XLV. (Das Hohelied konnte dem Israeliten nur Jahve's Liebe zu Israel versinnlichen.)
[7]) V. Jes. LIII, 12. Ps. XVI, 10. Hos. VI, 2.
[8]) Jes. VII, 14. [9]) Ps. VIII, 6.

Digitized by Google

Sachverzeichniß.

A.

Abir 363.
Abraham 64. 150.
Accommodation 9.
Adam 507.
Adonai 406.
Aegypten 87.
Ahnenverehrung 32.
Allegorie 295.
Allerheiligstes 245.
Allgegenwart 407. 419.
Allmacht 417. 422.
Allwissenheit 417. 421.
Almah 614.
Altarweihe 281.
Anthropomorphismus 388.
Anthropopathie. 391.
Antlitz Gottes 474.
Apocalyptik 296. 634.
Archaeologie 7.
Arische Religion 33.
Arme 335. 353. 535.
Aschereu 147.
Askarah 262.
Assyrer 48. 155
Auferstehung 230. 595.
Aussatz 273. 364.
Aussonderung 360.
Azazel 283.

B.

Baal 101, 406.
Babylon 73. 210.
Bäume 82.
Bann 100. 375.
Bath Kol 399.
Bauer Br. 29.
Baur 29.
Beelzebul 513.
Befreiung Israels 580.
Begehren 348.
Bekehrung Israels 383, der Heiden 591.
Belial 521. 524.
Benjamin 19.
Beschneidung 77. 132. 314.
Betel 81. 145.
Bethlehem 619.
Bibl. Theol. 1 ff.
Bilderverehrung 63. 77. 108. 147.
Bileam 176. 179. B.'s Spruch 571.
Billroth 30.
Blut 261. 262. 264. 265. 266. 271. 277. 314. 366. 497.
Böses 512. 525.
Braniß 31.
Bruderliebe 351.
Brunnen 82.
Buchstabenreligion 212.
Budde 22.
Buddhismus 36.
Bund 211. 214. 310. Neuer 583.
Bundes-Bruch 318, B.-Gnade 377. -Engel 625.
Bundeslade 147. 246. 418. 584.
Buße 382, B. Bekenntniß 341, messianische 622.
Bußtag 342.

C.

Chaldäer 48. 229.
Chamos v. Kamos.
Chaos 452.
Chattat 523.
Cherub 126 420. 483.
Chesed 150 f.
Choseh 185.
Christenthum u. A. T. 37. 41.
Chronik 12. 322. 339,
Ceremonialgesetz 358.
Creatianismus 447. 453.
Crusius 56.

D.

Dämonen 229. 512.
Daniel 285. 290. 293. 296. 304. (Weissagung 634.)
Dasein Gottes 385. 386.
David 45. 104. 113. 566. 608.
Deborahlied 100.
Dekalog 147. 153. 345.
Demuth 351. 535.
Deuteronom 50. 211.
Diaspora 297.
Diestel 55.
Dualismus 452.
Duhm 58.

E.

Ebenbild Gottes 504.
Ehe 506. 508. E.-Gesetz 353. E.-Sitten 132. 150. 347. 357.
Ehre Gottes 331.
Eid 362.
Eifer Gottes 392. 441. 444.
Eigenthum 348.
Einheit Jsr. 99. (Gottes vgl. Monoth.)
Ekstase 192.
El 405.
Elende vgl. Arme.
Elias 107. 171. 580. 627.
Elilim 161.
Elion 407.
Elisa 107. 169. 171.

Digitized by Google

Elohim 82. 182. 393. 394. 396. 404. 417. 471.
Elohist 47.
Ende d. Zeit 582.
Engel 470. 537. E.-Namen, Ordnungen. 482. 491.
Enosch 501.
Ephod 101.
Ephraim 99. 163.
Erb-Schuld 544, -Strafe 464, -Sünde 532. 534. (Israels 534.)
Erhaltung 452.
Erlösung 577.
Erstgeburt 275.
Erwählung 331.
Erziehung 373.
Eschatologie 579.
Esra 230. 239. 290. 291.
Esra IV. Weiss. 640.
Essaeer 288. 305.
Esther 285.
Ewald 7. 58.
Ewigkeit 417. 418.
Exil 48. 52.
Ezechiel 50. 210. 224. (mess. Bild 620)

F.

Fasten 257. 260.
Fehllosigkeit 242.
Feindesliebe 354.
Feste 63. 77. 99. 141. 251. 303.
F.-Kreis 257.
F.-Opfer 281.
Fett 264.
Feuerbach 27.
Fleisch 493. 537. 549.
F.-Essen 146.
Fluch-Psalmen 589.
Frau 541.
Freiheit 457.
Freistädte 354.
Fremde 353. 355.
F. Frauen 322.
F.-Haß 321. 356
Fürbitte d. M. 528, d. Engel 480.
Furcht Gottes 392.

G.

Gabler 55.
Gad 79.
Gebet 259.
Geheimlehre 9.
Gehenna 590.
Geist 477. 495. 503.
Geist Gottes 393. 448. 451. 462. 478. 512.
Geistigkeit Gottes 77. 390. 392.
Gelübde 132. 259.
Gemeine 332.
Gerechtigkeit 312. 325. 328. 332. 340.
Gerechtigkeit Gottes 327. 330. 424.
Gericht 425. 562. 574. 603.
Geschichtsauffassung 461.
Gesetz 230. 234. 337. 370.
Gesetzlichkeit 319. 336. 341.
Gesetzwidrigkeit 540.
Gewissen 498. 548.
Gideon 101.
Glaube 332. 337. 383.
Gnade 329. 330 f. 444. 532.
Gott 77. 92. 126–128.
Gottes-Dienst 128. 211. 232. 370, -Erkenntniß 398, -Furcht 350. 374. -Knecht 211. 214. 225. 381. 573 592. 629. -Kommen 578, -leugner 386, -namen vgl. Namen. -tag 574.
Gott schauen 470. 490.
Göttersöhne 471.
Götzendienst 61. 97. 165. 211. 223.
Grau 67.
Güte 351. 352. 353. 354.
Güte Gottes 376. 428.

H.

Haaropfer 277.
Hand (Gottes) 464.
Handauflegen 275.
Handfüllen 136. 241.
Haus Gottes 370.
Hegel 28.
Heiden 321. 534. 588. 591.
Heil 368.
Heilig (Gt) 359. 408. 436.
Heilig (Israel) 317. 362. vgl. 248. 316. 480.
Heiliger v. Israel 408.
Heiligthum 143.
Hellenismus 288.
Henoch 290 (Weiss. 639).
Herrlichkeit 399. 403. 440.
Herz 497.
Himmelsgott 395.
Hiob 50. 467. 468.
Hiskia 163.
Hitzig 68.
Höhen 82. 144. 145.
Hölle 590.
Hoffnung 219. 333. 336. 467.
Hoffnungslosigkeit 558.
Hohepriester 238. 240. 289.
Hohes Lied 11.
Hüttenfest 256.
Humanität 352 ff. 590.

J.

Jaël 101.
Jahve 387. 394. 408. 414. 418.
Jahvist 46.
Jaqobs Segen 563.
Jeremja 50. 212. 221. (mess. Bild 621.)
Jerusalem 107. 149. 175. 227. 586.
Jesaja 50. 162 (mess. Bild 610.)
Jesaja II. 225.
Jiftah 101.
Immanuel 614.
Incest 132. 357. 365.
Individualität 318.
Jobeljahr 253. 318.
Joel 339.
Jona 52. 208. 322.
Josia 211. 212.
Josua 95. 112.
Islam 35.
Israel 108.
Juda 97. 99. 107.
Judith 343.

K.

Kaiser 57.
Kalil 262.
Kamos 521.
Kanaan 62. 97.
Kant 27.

Digitized by Google

Kapporeth 247.
Kerubim 246. 247.
Kippër 273. 278.
Königsmahl 586.
Königthum 104. 105. 111. 316. 607.
Köppen 31.
Kohen 240.
Koreſch 225. 226.
Koſters 227.
Krankheit 364.
Kriege Jahves 100.
Kuenen 58. 162.
Kultus 339.

L.

Langmuth 444. 546.
Laubhüttenfeſt 251. 257.
Leben 336. 371. 551.
Lebendig (Gott) 394. 407.
Lebens-Buch 506.
Lebens-Baum 371.
Leiden, ſühnendes 623.
Leiden der Meſſias 5. 622. 623.
Leuchter 248.
Leviratsehe 357.
Leviten 136. 239.
Levitismus 52.
Licht 394.
Liebe, Gottes 429. 430.
Liebe, zu Gott 318. 334. 350. 370.
Logos 434. 478.
Lotze 31.
Lüge 524.

M.

Makkabaeer 286.
Maleach J. 473.
Manaſſe 54. 164. 166.
Mazzebah 147.
Mechonah 484.
Melchizedek. 643.
Menſch 492.
Menſchenliebe 356.
-ſohn 635.
Menſchenopfer 131. 165.
Meſſias 562. 607 ff.
Meſſiasreich 585. 593.
Micha 101. 104. (meſſ. Bild 619.)
Milde 353.
Milluim 130.
Minchah 262.
Monolatrie 71.
Monotheismus. 25. 68. 75. 77. 92. 105. 119. 126. 159. 212.
Mord 347.
Moſes 45. 86. 90. 112.
Motive der Sittl. 349.
Müller, Max 67.
Mythologie 126.
Mythus 15. 20. 78.

N.

Nabi 168. 185.
Nächſtenliebe 354.
Namen 401.
Namen Gottes 70. 331. 346. 397. 401. 440. 474.
Naſiracer 100. 109. 281.
Nationalgefühl 235. 319.
Natur-Geſetz 451. 453. 455, N.-Religionen 81.
N.-Sinn 365.
N.-Verklärung 587.
Nebalah 521.
Nebukadnezar 223.
Neſeſch vgl. Seele.
Nehemjah 230.
Neſchamah 496.
Nethinim 239.
Neumond 142.
Noach 569.
Nob 149.

O.

Obadja 50.
Obed Edom 119.
Oehler 56. 58.
Offenbarung 38. 76. 88. 127. 396. 398. 463. 477.
Olah 263. 267.
Opfer 63. 129. 140. 219. 250. 260.
O.-Mahl 261. 263.
O.-Thiere 262. 263.
Ort, h., 244.

P.

Parabel 193.
Paradies 587.
Parteien 304.
Particularismus 319.
Paſcha 132. 135. 245. 261.
Patriarchen-Rel. 44. 60.
P.-Weiſſg. 570.
Perioden d. A.T. 43.
Perſer 34. 49. 222. 229. 601.
Perſönlichkeit Gottes 387.
Pfingſten 256.
Phariſäer 287. 405. 604.
Philo, Hoffnung 638.
Pietät 345. 346. 354.
Plural d. Macht 83.
Prädeſtination 457.
Präexiſtenz 499.
Prieſter 100. 136. 140. 211. 219. 235. 317.
In d. Endzeit 627.
Pr.-Codex 51. 224 234.
Pr.-Kleidung 241.
Propheten 100. 104. 166. 289, P.-Namen 184.
P.-Rel. 159. 164.
P.-Schulen 169.
P.-Sittlichkeit 350.
P.-Zeit 47. 159. 172.
P. in der Endzeit 625.
Proſelyten 233. 299.
Protevangelium 567.
Pſalmen 285 (Weiſſagung 641, Pſ.-Salomos 639.
Pſychologie 498.

Q.

Qoheleth 54. 304. 305. 602.
Quellenſchriften 44. 48.

R.

Realweiſſagungen 572.
Rechabiten 62. 108. 111.
Rechtfertigung 326.
Rechtsordnungen 352.
Redlichkeit 353.
Refaïm 557.
Regenbogen 314.
Regierung Gottes 458.
Reich Gottes 40.
Reinheit 351. 362.
R.-Gottes 428.
Reinigkeit 132. 260.
Renan 27. 66.
Reſchaïm 523.
Reue Gottes 392.
Richten Gottes 425.
Richter 96.
Roeh 185.
Ruach vgl. Geiſt.
Ruſt 29.
Ruth 52. 151. 322.

Digitized by Google

S.

Sabbath 142. 252. 314. 346.
Sabbathjahr 253. 318.
Sacharjah 49. 174. 175. 210. (messs. Bild 620 f., 621 f., 624 ff.)
Sadducäer 288. 305. 605.
Sage 12. 18.
Salben 241.
Salomo 106.
Salz 262.
Samariter 322.
Samuel 103. 169.
Sarafen 489.
Satan 517.
Saul 104. 113.
Schaubrode 149. 248. 261.
Scheariaschub 577.
Schechina 399.
Schedim 516.
Schelamim 263.
Schelling 29.
Scheol 555.
Schlange 446.
Schmidt 56.
Schöpfung 446.
Schopenhauer 27.
Schreiben 195.
Schrift, h. 234. 294.
Schriftgelehrte 235. 290.
Schriftsinn, zweiter 640.
Schub Schebut 580.
Schuld 542. 543.
S.-Bewußtsein 235. 328. 341. 547.
S.-Opfer 130. 268. 272
S.-Stufen 546.
Sclaven 354.
Seele 496. 555.
Seirim 513. 517. 519.
Selbstentscheidung 545.
Selbstgerechtigkeit 330.
Selbstmord 153.
Selbstvertrauen 523.
Seligkeit Gottes 441.
S. Israels 368. 369. 552. 580. 582.
Semiten 66.
Semler 55.
Sichem 99.
Silo 100. 102. 148. 564.
Simson 79. 462.
Sinai 82. 89. 145.
Sittlichkeit 62. 100. 102. 105. 150. 337. 349.
Sitten-Gesetz 344.
S.-Verfeinerung 357.
Smend 58.
Smith Rob. 67.
Sohn Gottes 316. 396.
Speisegebote 63. 132. 366.
Spötter 524.
Stade 84.
Stein 56.
Steine 81. 145. 146.
Stellvertretung 214. 242.
Sterndienst 472. 481.
Stiftshütte 148. 244.
Strafe 543.
Strafrecht 353. 354.
Strauß 27.
Stuhr 31.
Sühne 250. 376.
Sünde 512. 521. S. Israels 532, S. d. Menschheit 534, Höhepunkte 529, Quellen 537, Stufen 528. 532.
Sündenfall Ad. 538.
S. Isr. 538.
Südlosigkeit 326. 530. 531. 584.
Sündopfer 243. 268 272.
Symbole 146. 193. 194.
Synagoge 302.

T.

Tempel 106. 244. 301. 583 584. 587.
Tenufah 264.
Terafim 63. 80. 102.
Terumah 264.
Teufel 512.
Theodicee 464.
Theokratie 93.
Theophanie 476.
Thiere 354.
Thora 180. 344.
Thorheit 372. 523.
Tod 363. 502. 548. 551. 586.
T.-Israels 553. 595.
Todesstrafe 353.
Todeszustand 553.
Todte 557, T.-Beschwörung 554, T.-Cult 32. 85. 178. 182. 242.
Totemismus 32. 63. 366.
Traducianismus 477.
Trägheit 537.
Transcendenz Gottes 395.
Traum 177. 193.
Treue 427.

U.

Uebel 557.
Unglauben 336. 529.
Universalismus 323. 591.
Unnatur 365.
Unrein 280.
U.-Thiere 263. 366.
Unsterblichkeit 469. 506. 508. 559.
Unveränderlichkeit 419.
Urim (Tummim) 198. 241.
Urstand 505.

V.

Vatke 29.
Verborgenheit Gottes 400.
Verdammniß 530.
Vergeltungslehre 458. 464 466.
Vermenschlichung Gottes 388.
Versöhnung 375. 445.
V.-Bedingungen 379.
V.-Mittler 379.
V.-Tag 256. 282.
Verstockung 461. 463 ff. 530.
Verwesung 363.
Vision 192 194.
Vorhof 249.
Vormosaische Rel. 60. 79.
Vorsehung 454.

W.

Wahnsinn 179.
Wahrhaftigkeit 427.
Wahrsagung 176. 198.
Waschungen 260.
Weib 362.
Weihrauch 262.
Weisheit 153. 372.
W. Gottes 431.
Weiß 55.
Weissagung 197.
Wellhausen 7. 58.
Welt 588.
W.-Beherrschung 503.
W.-Stoff 449.
Werkdienst 526.
Wort Gottes 399. 448. 451. 478.

Digitized by Google

Wunder 208. 396. 422. 454.

3.

Zacharia 56.
Zauberer 456.
Zebaoth 414.
Zeichen 209. 457.
Zeit 451.
Zeugung 362.
Zeugniß 348.
Zidqijjah 220.
Zion 163. 219. 232.
Zorn Gottes 128. 313. 441.
Zucht 372. 373. 383. 469. 532. 536.
Zur 406.
Zweifel 464. 466. 469.

Stellenverzeichniß.

Seite

1. Mos.

C. I. 20. 447. 448. 449
1. 449
2. 450
26. . . . 82. 504
31. 507
= II, 4. . 447. 449
7. . . . 500
19. . . . 401
= III, 200. 505. 514.
[538. 547. 550
6. . . . 541
15. . . . 567
19. . . . 502
22. . . . 82
= IV, 1. . . . 329
3. . . . 263
13. . . . 543
26. . . . 413
= V, 20 f. . . . 508
= VI, 1—3. 21. 80. 433.
[480. 508.
[512. 549
= VII, 1. . . . 532
= VIII, 21. . . 546
= IX, 4 f. . . . 366
25 f. . . . 569
= XI, 7. . . . 82
= XII, 1—4. . 333
10. . . 532
= XIV. . . 65. 107
= XV, 8. . . . 312
= XVII, 1. . . 345
= XVIII, 14. . 455
= XX, 13. . . 83

Seite

C. XXII. . . . 131
2. . . 107
= XXVIII, 12. . 83
20. . 122
= XXXII, 20 . 482
25. . 79
= XLVIII, 20. . 570
= XLIX, 5. . . 139
10. . . 564
14. . . 408

2. Mos.

C. II, 10. . . . 86
= III, 14. 387. 394. 410.
[413. 418
22. . 426. 459
= IV, 24 . . . 133
= VI, 2. . . . 412
= XIII, 17. . . 461
= XX, 24. . . 130
= XXIII, 4. . . 354
7. . . 148
10 . . 253
14. . . 251
21. . . 474
= XXX, 11 ff. 280. 317
= XXXII, 4. . 83
11. . 273
= XXXIII, 7. 138. 418
14. . 475
20. . 400
= XXXIV, 10 ff. 144
18 . 251

3. Mos.

C. II, 13. . . . 312
= V, 1—13. 269. 274

Seite

C. VII, 7. . . . 269
= X, 3. 111
17. . . 243. 280
= XIV, 4 ff. . . 284
12. 17. . . 270
= XVI, 10. . 279. 513
29. 31. . 496
= XVII, 7. . . . 513
10 f. . . 266
= XIX, 17. 34 . . 355
= XXIV, 11. 16. . 409

4. Mos.

C. VI, 1. 109
= VII, 14. . . . 281
= XI, 17—26. . . 192
= XII, 1. 322. . 6. 90
= XIV, 13 f. 331. 24. 496
= XXII, 23 ff. . . 480
= XXIV, 3 ff. . . 186
= XXV, 11. . . 273
= XXVIII, 3 ff. . 281
= XXXV, 11. . . 376

5. Mos.

C. II, 29. 322
= IV, 19. . . . 472
= VIII, 3. . . . 455
= XI, 10 ff. . 335. 454
= XIII, 2. . 180. 182
= XV, 12. . . . 253
= XVI, 1 ff. 136. 251
= XVII, 14. 20. . 112
= XVIII, 9 f. 168. 182
15 ff. . . 626
= XXIV, 6. . . . 494
= XXVII, 5. . . 146
15. . . 154

Digitized by Google

Seite

1. Mos. XXVIII, 46 . . 209
= XXIX, 28. . . 401
= XXX, 11 ff. . . 373
= XXXII, 8. . . 120
= XXXIII, 5. . . 112
7. . . 108
8. 138. 237
19. . . 107
= XXXIV, 10 . . 90

Josua

1. IV, 7. 145
= V, 9. 133
13. 482
= X, 11. 456
= XXII 146
= XXIV, 3. . . . 66
19. . . . 83

Jud.

1. V, 20 . . 456. 481
= VI, 18 ff. 130. 480
= VII, 13. . . . 177
= VIII, 5. . . . 390
22 ff. . . . 112
= IX . . . 101. 99
8 ff. . . . 471
= XI, 39. . . 77. 131
= XIII, 16. 130. 480. 482
23. . . . 268
= XVII, 6. . . . 128

1. Sam.

1. I, 13 265
= II, 2. 437
6. 500
25. 375
= VI, 3. . . 269. 270
= VII, 6. . 129. 260
= VIII, 10. . . . 112
= IX, 9. 168. 178. 185
= X, 12. 169
= XIV, 36 f. . . 199
= XIX, 9. . . . 463
= XXVI, 19 f. 376. 418.
= XXVIII, 3. . . 178

2. Sam.

1. VI, 6 443
10 f. . . . 79
= VII, 2 ff. 148. 181.
[188. 566
6. 148
= XII, 14. . . . 444
= XIX, 6. . . . 153

Seite

1. XX, 18. . . . 99
= XXI, 1 ff. . . . 443
= XXIII, 14. 266. 567

1. Reg.

1. VIII, 4. . . . 148
41. . . . 593
= XVIII, 22. . . 122
= XIX, 3. . . . 107
11. . 390. 430
= XXI, 3 ff. . . 318
= XXII, 5 f. . . 181
19 f. . . 490
21 . . . 480

2. Reg.

1. II, 9. 15. . . . 170
11. . . . 482
= III, 26. . . . 132
= IV, 13. . . . 106
= VI, 17. . . . 482
= VIII, 10. . . . 181
= X, 16. . . . 108
= XII, 17. . . . 267
= XVIII, 22. . . 163
= XXIII. 211

Jesaias

1. II, 22. 502
= IV, 2. 613
= VI. 389
2. 489
13. 576
= VII, 8 f. . 201. 333
14 ff. . . . 614
= VIII, 17. . . . 336
18. . . . 614
= IX, 5 f. . . . 610
17. . . . 545
= X, 5. 15. . . . 162
28. . . . 580
= XI, 1 ff. . . . 611
= XIV, 13. . . . 460
= XIX, 1. . . . 420
17 f. . 591. 593
19. . . . 146
= XX, 3. . . . 201
= XXII, 12 ff. 263. 266
[529
= XXIV, 21. 481. 516
= XXV, 8. . 52. 596
= XXVI, 6. 20. . 596
= XXVIII, 6. 613. 191
9. . . 175
16. . . 613

Seite

= XXXI, 5. . 393. 394
= XXXVI, 10. . . 162
= XL, 2. 577
= XLI, 22. . . . 213
= XLIII, 27. . . 507
= XLV, 7. . . . 458
10. . . . 529
21. . . . 424
= XLVIII, 16. . . 394
= XLIX, 15. . . 429
= LII, 13 ff. 469. 629
= LIII, 10. . 382. 597
= LV. 3. 613
= LVII, 2. . . . 598
16. . . . 546
= LXIII, 9. 10. 393. 475
17. . . . 464
= LXVI, 1. . . . 146
16 ff. 590. 594

Jeremi.

1. II, 10 ff. . . . 160
= III, 16. . . . 584
= IX, 25. . . . 133
= X, 23 f. 424. 442. 460
= XIII, 1. . . . 195
= XXIII, 6. . 621. 627
= XXVI, 17 ff. . . 207
= XXX, 21 . . . 628
= XXXIV, 8. 18. 312.
[318
= XLIV, 15. . . 211
17. . . 223
29. . . 209

Ezechiel

1. IV, 5. 201
= XVIII, 4. . . . 500
= XX, 25. . . . 351
= XXXII, 19 . . 133
= XXXVII. . . . 596
9 . . 394
= XXXVIII. . . 580

Hosea (429)

1. I. 195
4. 108
= IV, 4. 237
8. 267
= VI, 1. 596
5. 191
7. 507
= VIII, 6. . . . 161
= IX, 1. 129
7. 173
10. 161

Digitized by Google

	Seite
C. XI, 9.	439
= XII. 4.	80
10.	257
= XIII, 14.	596
= XIV, 10.	425

Joël (49)

C. II, 11.	454
13.	430
18.	547
23.	623
= III.	626
= IV, 11 ff.	580

Amos

C. II, 12. 110.	173
14.	161
= III, 6.	458
= IV, 12.	453
= V, 8.	453
18.	572
26.	61
= VII, 13.	173
= IX, 5.	453

Jona

C. IV, 10 ff.	430

Micha

C. II, 7 f.	442
= IV, 9 f.	618
13.	162
= V, 1.	619
12.	161
= VI, 1.	352

Nahum

C. I, 2.	441

Habacuc

C. I, 12 f.	425
= III, 13.	607

Haggai

C. II, 23.	624

Sacharjah

C. III.	518
= V.	384
= VI, 11 f. 624.	628
= IX, 1.	161
9. 426.	622
= XI, 1. 174.	195
= XII, 2.	580
8.	622
= XIII, 1.	622
7.	633
= XIV, 2.	580
20.	585

Maleachi

C. I, 2 f. 323.	431
= II, 10 f. 322.	355
14.	348
= III, 1.	627

Pfalmen

II.	640
VII, 12.	424
VIII. 501.	502
XVI.	509
XVII.	510
5.	370
XVIII.	390
11.	483
XIX.	440
14 328.	401
XX, 4.	130
8. 330.	422
XXII.	369
XXVI, 6.	260
XXXI, 6.	559
XXXII. 327.	382
XXXIV, 8.	482
XXXV, 5 f.	482
XXXVI, 2.	183
7.	424
XXXVII, 5.	467
XL, 13.	543
XLII.	369
XLIII, 3.	482
XLV. 115.	640
XXVIII, 3.	390
XLIX.	598
LI. 263. 380. 382.	463. [546
LVIII.	471
LXVIII.	390
LXXII.	640
LXXIII. 369. 470.	599
LXXIV, 8.	302
LXXVIII. 471.	513
LXXXII.	471
XC. 419. 443.	601
XCI, 11.	482
XCIX. 483.	559
CIV. 453. 482.	483
CX. 115.	640
CXVIII.	460
CXIX.	401
CXXV.	328
CXXXIX. 420. 422.	477. [500. 601
CXLVII, 15.	482
CXLVIII. 455. 481.	482

Proverbia

C. VIII, 21. 31.	432
= XII, 28.	509
= XIV, 32.	509
= XVI, 4.	428
= XXI, 18.	273
= XXV, 21.	354
= XXVII, 19	537
= XXX, 4.	432
= XXXI. 151.	349

Hiob

C. I.	517
21.	500
= IV, 18.	193
= V, 6. 467.	538
= X, 4.	394
= XV, 7.	432
= XVII, 8 ff.	468
= XVIII, 4.	467
= XIX, 25.	560
= XXI, 19—22. 468.	480
= XXII, 13.	480
= XXVI, 17.	447
= XXIX.	349
= XXXI.	152
33.	507
= XXXIV, 14.	153

Threni

C. III, 39.	466

Koheleth

C. XII, 7.	602

Daniel

C. VII.	635
= IX, 25.	636
= XI, 33.	293
= XII, 2.	602

1. Chron.

C. XVI, 40.	267
= XXI, 1.	519
= XXVIII, 18.	484

2. Chron.

C. XXXIII. 54.	166

Neh.

C. IX, 6.	481

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AUG 21 1972

Digitized by Google

Digitized by Google